<36607748630015

<36607748630015

Bayer. Staatsbibliothek

GESCHICHTE

DER

# JÜDISCHEN LITERATUR

VON

GUSTAV KARPELES

ERSTER BAND

ZWEITE AUFLAGE

BERLIN
VERLAG VON M. POPPELAUER
1909

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

# GESCHICHTE

DER

# JÜDISCHEN LITERATUR

VON

**GUSTAV KARPELES**

ERSTER BAND

**ZWEITE AUFLAGE**

**BERLIN**

VERLAG VON M. POPPELAUER

1909

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Uebersetzungsrecht vorbehalten.

## Vorwort zur ersten Auflage.

Niemandem zuliebe, niemandem zuleide, von keinem dogmatischen und für keinen konfessionellen Standpunkt ist diese Darstellung unternommen worden. Sie ist vielmehr einzig und allein aus dem Bestreben hervorgegangen, den zahlreichen Bausteinen, die bereits zu dem großen, alle Nationen und Sprachen umfassenden Gebäude einer Weltliteratur gesammelt worden sind, die Darstellung einer Literatur anzureihen, die eine der ältesten und zugleich auch eine der jüngsten ist, die innerhalb jener allgemeinen Literatur wohl nicht den letzten Platz in Hinsicht auf ihre Bedeutung ausfüllen dürfte, während sie doch bis nun wo nicht den letzten, so doch sicher einen der letzten Plätze unter den Literaturen der Kulturvölker eingenommen hat.

Mannigfache und gewiß wohlberechtigte Bedenken werden sich gegen diese Darstellung erheben, zahlreiche Fehler und Mängel werden an ihr zu rügen sein — ich kann all dem nur die Tatsache gegenüberstellen, daß dieses Buch die erste allgemeine Darstellung der jüdischen Literaturgeschichte für gebildete Leser ist. Bei einer solchen Tendenz schließt sich jede bibliographische Vollständigkeit selbstverständlich aus, und ebenso wird niemand in einem solchen Werk eine Gelehrtenchronik oder eine eingehende Geschichte der einzelnen Wissenschaften suchen. Mein Buch gründet sich auf das von einem großen Vorgänger zuerst ausgesprochene Motiv, daß die Literaturgeschichte keine Geschichte der Bücher, sondern eine Geschichte der Ideen ist, die die Zeit bewegen, und der Hauptströmungen, die durch das historische Kulturleben ziehen. In diesem Sinne war es mein eifriges Bemühen, daß von dem Geiste, der unsere noch nicht der Geschichte angehörenden Tage durchweht, in meinem Buche auch nicht ein Hauch zu verspüren sei. Ob mir dieses ehrliche Streben nach Objektivität gelungen, weiß ich nicht. Und auch ob es schon an der Zeit war, an eine solche Darstellung sich heranzuwagen, nachdem kaum sechzig Jahre vergangen, seitdem

zum ersten Mal die Grundlinien einer jüdischen Literaturgeschichte gezeichnet worden sind, muß ich den Kritikern zu beurteilen anheimstellen. Freudig will ich aber eingestehen, daß ohne die bedeutenden Vorarbeiten, die innerhalb jenes Zeitraums von Gelehrten, wie Zunz, Steinschneider, Rapoport, Luzzatto, Jellinek, Frankel, Grätz, Geiger, Munk, Delitzsch, Cassel, Berliner, Joël u. a., geschaffen wurden, meine Arbeit selbstverständlich etwas Unmögliches gewesen wäre. In diesem Bekenntnis liegt wohl auch schon der Dank, den ich diesen Männern für die Führung und Belehrung schulde, die mir durch ihre Schriften so reich zuteil geworden.

Berlin, im November 1886. G. K.

---

## Vorwort zur zweiten Auflage.

Nach zweiundzwanzig Jahren erscheint diese zweite Auflage meines Buches, vielfach verbessert, ergänzt und verändert. Ein Kreis edler Förderer der Wissenschaft hat das Erscheinen und die Verbreitung desselben in den Kreisen ermöglicht, für die es in erster Reihe geschrieben worden ist. Herzlichen Dank sei vor allem diesen Männern hiefür ausgesprochen!

Bei ihrem ersten Erscheinen ist die „Geschichte der jüdischen Literatur" überaus günstig aufgenommen worden. Die hervorragendsten Kritiker haben sich über das Buch freundlich ausgesprochen. Männer wie Delitzsch, Ebers, Holtzmann, Kautzsch, Siegfried, Strack, Zschokke, Berliner, Brüll, Cassel, Jellinek, Lazarus, Steinthal u. a. haben es eingehend und liebevoll beurteilt. Darin lag ein Ansporn für den Autor, an der Verbesserung seines Werkes eifrig zu arbeiten. Dies ist in den inzwischen verflossenen zweiundzwanzig Jahren redlich getan worden. Alle Mängel und Fehler, die die Kritik damals gerügt, sind beseitigt, alle Mahnungen, die sie daran knüpfte, beherzigt, alle neuen Forschungsergebnisse berücksichtigt worden. So bleibt mir nur noch der Wunsch übrig, daß auch diese zweite Auflage meines Werkes die Aufnahme finden möchte, deren sich die erste zu erfreuen hatte.

Berlin, 11. November 1908. G. K.

# Inhaltsverzeichnis.

Seite

Allgemeine Einleitung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1

**Erste Periode: Die biblische Literatur.**

Einleitung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 15
I. Historische Bücher . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 25
II. Die Poesie der Bibel . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 48
III. Die prophetische Literatur . . . . . . . . . . . . . . . . . . 79
IV. Der Kanon . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 104

**Zweite Periode: Die jüdisch-hellenistische Literatur.**

Einleitung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 111
I. Die Schriftauslegung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 120
II. Die Apokryphen . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 136
III. Die jüdisch-hellenistische Literatur . . . . . . . . . . . . . . . 164

**Dritte Periode: Die talmudische Literatur.**

Einleitung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 213
I. Die Mischna . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 225
II. Der Talmud . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 240
III. Midrasch und Geheimlehre, Targum, Masora und Liturgie . . . . . . 269

**Vierte Periode: Die jüdisch-arabisch-spanische Literatur.**

Einleitung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 301
I. Die Anfänge der neuhebräischen Poesie und Wissenschaft . . . . . . 314
II. Karäer und Rabbaniten . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 329
III. Die jüdisch-arabische Literatur in Spanien . . . . . . . . . . . . 368
IV. Bibelerklärer und Talmudforscher . . . . . . . . . . . . . . . . 462

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

## Allgemeine Einleitung.

Die Geschichte der jüdischen Literatur umfaßt das gesamte Schrifttum der Juden von den ältesten Zeiten ihrer Geschichte bis auf die Gegenwart, ohne Rücksicht auf Form und Sprache, sowie auch auf den Inhalt dieses Schrifttums, letzteres wenigstens im Mittelalter. Darin liegt ihre Eigentümlichkeit und wohl auch ihre Berechtigung den anderen Literaturen gegenüber. Indem sie einen Zeitraum von mehr als drei Jahrtausenden umfaßt, hat sie fast alle großen Entwickelungen des geistigen Lebens der Menschheit in sich aufgenommen, mit ihren Grundanschauungen verarbeitet und ist so eine wichtige Ergänzung der großen Weltliteratur geworden. Von den alten Völkern semitischer Abstammung ist das jüdische fast das einzige, von dessen Literatur der wichtigste Teil sich erhalten hat, während von den meisten anderen nur Trümmer und Bruchstücke übrig geblieben sind. Die Blüte dieser Literatur fällt natürlich in die Zeit, da das jüdische Volk eine eigene Nationalität bildete und jenes große biblische Schrifttum schuf, in dem es das Erziehungsbuch der Menschheit geliefert hat. Diese biblische Literatur ist aber nur die Grundlage, auf der sich die spätere jüdische Literatur aufbaut; es ist deshalb der Anachronismus, beständig von einer jüdischen Literatur zu sprechen, während zunächst nur von einer hebräischen und erst nach dem babylonischen Exil von einer eigentlich jüdischen gesprochen werden dürfte, wohl begreiflich und leicht nachzusehen. Daß aber die biblische Literatur ein Teil der jüdischen sei, ist zum Schaden der letzteren allzulange übersehen oder in Abrede gestellt worden.

Ueberhaupt ruht auf dieser Literatur ein eigentümliches Mißgeschick. Sie teilt die Leiden der Juden seit der Zerstörung ihrer nationalen Selbständigkeit. Dazu kommt noch ein besonderes Vorurteil, das sich ihr ungünstig erweist. Jahrhundertelang nennt man sie die rabbinische Literatur, eine Bezeichnung, die die christlichen Theologen aufgebracht haben, welchen die jüdischen

Autoren immer nur als Widersacher der siegenden Religion, als Vertreter eines bekämpften Prinzips, d. h. als Rabbiner, erschienen, während doch der Titel „Rabbi“ ein reiner Ehrentitel war und mit literarischen Verdiensten nur wenig zu tun hatte. Aus demselben Kreise stammt auch das Vorurteil, daß die jüdische Literatur eine rein theologische sei. Auch ein solches Vorurteil ist unbegründet, wie im Verlaufe dieser Darstellung nachgewiesen werden wird. Nicht eine einzelne Geistesrichtung, sondern „das All spiegelt sich in den jüdischen Werken wie in den nichtjüdischen ab, die daher den besonderen Titel nicht vertragen, der bestimmten Epochen und bestimmten Schulen entlehnt ist.“

Auch die Bezeichnung „Neuhebräische Literatur“ ist falsch und gleichfalls dem Vorurteil entsprungen, das die althebräische von einer späteren Literatur scheiden möchte. Die neuhebräische ist nur ein Teil der jüdischen Literatur, die die wichtigsten Sprachgebiete gleichmäßig umfaßt. Sie enthält Schriftwerke in hebräischer, aramäischer, griechischer, arabischer, spanischer, italienischer, französischer, deutscher und vielen anderen Sprachen.

In diesem Durchgang durch so viele Sprachen und in dieser Berührung mit so vielen Literaturen liegt eine der Hauptschwierigkeiten für eine systematische Darstellung der jüdischen Literatur. Während sonst Nationalität und Sprache sich meist decken und dadurch schon eine Nationalliteratur begründen, hat das jüdische Volk alle Sprachen der Völker, unter die es zerstreut wurde, angenommen und in all diesen Sprachen seine geistige Entwickelung fortgesetzt. Griechische Weisheit, persische Religionsanschauung, römisches Recht, arabische Philosophie, spanische Poesie, deutsche Sagenkreise: Alles assimiliert sich dieser Literatur, und alles reiht diese an die Bibel, das Grundbuch seiner Literatur, an.

Die jüdische Literaturgeschichte hat sich somit, will sie systematisch und nach wissenschaftlichen Prinzipien verfahren, mit all den Geisteserzeugnissen der Juden zu beschäftigen, in welchen deren Welt- und Lebensanschauung, Kultur und Art, Denken und Fühlen sich ausprägt. Und sie darf deshalb auch nicht davor zurückschrecken, fremde, anscheinend ganz ferne Gebiete des Wissens in ihre Kreise zu ziehen, sofern diese auf die literarische Entwickelung von Einfluß gewesen sind.

Eine fernere Schwierigkeit für die Behandlung dieser Literatur ist der Umstand, daß sie so eigentümliche Gedankenkreise geschaffen, für die es in unserer wissenschaftlichen Sprache gar keine Terminologie gibt und deren Erläuterung daher ziemlich schwer fällt. Eine genaue Erklärung dieser Namen und Richtungen ist fast unmöglich, und es muß daher aus Analogieen versucht werden, ein allgemeines Verständnis herzuleiten.

Eine dritte, allerdings nur äußere Schwierigkeit liegt in der Tatsache, daß diese lang vernachlässigte und verkannte jüdische Literatur erst seit wenig mehr als siebzig Jahren zu allgemeiner Kenntnis gekommen und literarhistorisch wie kritisch behandelt worden ist. Natürlich liegen deshalb, obwohl die Forschung auf diesem Gebiete mit merkwürdigem Fleiß gearbeitet hat, einzelne Partieen der jüdischen Literaturgeschichte noch immer im Dunkel und bedürfen einer besonders vorsichtigen Behandlung.

Dem Vorurteil kann die Erkenntnis dieser in ihrer Art einzigen Literatur überhaupt nicht zuteil werden. Nur dem humanen, liebevollen Sinne, dem nichts Menschliches fern liegt und der für jede geistige Entwickelung zu einem hohen Ziele und einer höheren Einheit Verständnis und Interesse hat, kann sich ihre Eigenart offenbaren. Nur dieser humane Geist wird erkennen, daß die jüdische Literatur aufs innigste mit der Kultur der Alten, dem Ursprung und der Entwickelung des Christentums und allen bedeutsamen wissenschaftlichen Richtungen des Mittelalters verknüpft ist; „indem sie in die geistigen Richtungen von Vor- und Mitwelt eingreift, Kämpfe und Leiden teilend, wird sie zugleich eine Ergänzung der allgemeinen Literatur, aber mit eigenem Organismus, der nach allgemeinen Gesetzen erkannt, das Allgemeine wiederum erkennen hilft."

Es ist keine Phrase, wenn man von dem jüdischen Volke sagt, daß seine Geschichte zugleich auch seine Literatur sei. Im Verlaufe dieser Darstellung wird die Tatsache erhärtet werden, daß die Geschichte der jüdischen Literatur im wesentlichen auch eine Geschichte des jüdischen Volkes ist. Und bildet schon die Erhaltung dieses Volkes seit dem Verlust seiner politischen Selbständigkeit eines der größten Rätsel der Weltgeschichte, so könnte der Umstand, daß der jüdische Stamm trotz aller Leiden und Verfolgungen eine wirkliche und bedeutsame Nationalliteratur schaffen konnte, womöglich noch rätselhafter erscheinen, läge nicht andererseits gerade in dieser Tatsache des Rätsels klare Lösung. Gerade diese geistige Regsamkeit und Teilnahme an allen wissenschaftlichen Entwickelungen, gerade seine unermüdliche Arbeit hat den jüdischen Stamm in der langen Leidensnacht des Mittelalters zäh und widerstandsfähig gemacht. Sein Schrifttum hat ihn erhalten und darum klingt der Spruch des gläubigen Juden, der dem Versöhnungstage seinen Scheidegruß zuruft: „Und nichts ist uns geblieben als einzig diese Lehre!" besonders innig und rührend. Nicht für sich und sein Haus, nicht für sein Volk und die versunkene Zionsstadt betet er, da die letzten Strahlen der Sonne des großen Tages in sein Gotteshaus fallen, sondern er denkt nur an die Lehre, das einzige Kleinod, das ihm übrig geblieben und das ihn auf seiner Exilswanderung erhalten hat. Die große Schöpfung der jüdischen Literatur, die drei Jahr-

tausende hindurch mit innerer Notwendigkeit aus dem nationalen Element des Judentums herausgewachsen, bleibt in ihrem tieferen Kern unverständlich, wenn wir sie nicht von diesem Standpunkte aus erfassen und verstehen lernen.

Geschieht dies aber, dann erkennen wir in ihr eine organische Schöpfung, eine genetische Entwickelung, deren Träger ein großes eigentümliches Ganzes bilden, das mit dem Namen Religionsgenossenschaft nicht erschöpfend, mit dem einer Nationalität aber ungenau bezeichnet ist. Schon eine kurze Uebersicht über den Weg, den die jüdische Literatur zurückgelegt hat, wird in ihr einen stetigen Organismus und eine systematische Entwickelung erkennen lassen, die gleichfalls dem Vorurteil nur deshalb verborgen bleiben konnten, weil diese Entwickelung auch dem gesamten Kulturleben dient und weil dieser Organismus schon durch die ihm innewohnende sittliche Bedeutung auf Achtung und Anerkennung ein begründetes Recht haben dürfte.

Die Heimat der menschlichen Kultur ist auch die Wiege der jüdischen Literatur. Die Sonne des Orients hat ihre Blüte gezeitigt und auf den Fluren des heiligen Landes der Menschheit reiften ihre schönsten Früchte. Sie prangt in voller Frische, da noch von den später sie weit überragenden und beeinflussenden Literaturen keine Spur vorhanden, da in Hellas kaum noch der Frühling eines reichen Geisteslebens aufgegangen und man eben erst begonnen hat, die homerischen Gesänge zu sammeln. In ihrer weiteren Entwickelung und Reife schafft sie Gebilde von poetischer und theoretischer Bedeutung. Dem Verfall des religiösen und nationalen Lebens folgt auch ihr eigener Niedergang. Sie erfrischt sich durch die Berührung mit dem griechischen Geiste, der nun zu voller Entfaltung gelangt, der aber doch von dem Geiste der jüdischen Lehre in ihrer Ausgestaltung durch das Christentum unterjocht und vernichtet wird. Das siegende Christentum versucht später die Ueberreste der geistigen Existenz Judas zu vernichten, nachdem das Heidentum schon seine politische Existenz zerstört hat. Und Juda beginnt seine große Exilswanderung mit einem Buche, man kann sagen: seiner ganzen Literatur!

Aber in jenen Ländern, wohin der hellenische Geist kaum gedrungen, hat sich die jüdische Literatur zu einer seltsamen, jedoch festen Eigenart entwickelt und die Lehre zu einem großen Gebilde ausgearbeitet, an dem Generationen mit Bienenfleiße schufen und das Jahrhunderten beliebte geistige Nahrung bieten sollte. Die typischen Gebilde für die gesamte spätere Entwickelung der jüdischen Literatur kristallisieren sich in Halacha und Haggada, Gedankenkreisen, die noch ausführlich geschildert werden sollen, und die ihrerseits nur wieder aus älteren biblischen Typen, aus Gesetz und

Prophetie, sich entwickelt haben dürften. Mit Recht ist gesagt worden, daß die eine den Partikularismus, die andere den Universalismus des Judentums und seiner Literatur gefördert habe, die fortan zum Teil nebeneinander gehen, zum Teil sich ablösen oder ergänzen. „Die Halacha interpretiert und entwickelt das nationale Gesetz wie der Priester, operiert mit dem kalten und nüchternen Verstande, der nicht bloß in Individuen, sondern auch in Völkern zum Egoismus geneigt ist, nimmt Logik und Hermeneutik zu Hilfe, um ihre Aufgaben zu lösen, und stärkt naturgemäß das partikularistische Bewußtsein. Die Haggada, welche das Gebiet der Philosophie betritt, mit den Blüten der Poesie sich schmückt, auf die Werke der Natur die Betrachtung lenkt, gegen die Angriffe der Völker Israel verteidigt, die Schwächen und Gebrechen der Nationen geißelt, Familienangelegenheiten bespricht, die wechselnden Geschicke der Menschen auf Erden erörtert, die bekümmerten Seelen aufzuheitern, die gebeugten Gemüter aufzurichten, den Strom der menschlichen Begierden einzudämmen und die Geister für alles Menschlich-Schöne und Sittlich-Gute zu entflammen sucht, — die Haggada, welche Herz und Phantasie gleich den Propheten und Dichtern in Anspruch nimmt, fördert den Universalismus und bietet ihm reichliche Nahrung.“

Mehr denn acht Jahrhunderte vergehen über dieser riesenhaften Geistesarbeit, die in den beiden Talmuden und in den Midraschim sich offenbart. Da werden die Juden zum zweiten Male in eine neue geistige Weltströmung hineingezogen, die ihrer Literatur mächtigen Gärungsstoff zuführt. Die große Revolution, die nicht weit vom Sinai ausbricht und den Sieg des Islam auf ihre Fahnen schreibt, führt die Araber in die Kulturwelt ein. Wie die Juden früher griechisch, so schrieben sie jetzt ihre wichtigsten philosophischen, ihre bedeutendsten poetischen und wissenschaftlichen Schriften in arabischer Sprache. Eine glanzvolle Zeit für die Wissenschaft, für die schöne Literatur bezeichnet die Herrschaft der Araber in Spanien. Unter den Omajjaden entfaltet sich ein reiches Kulturleben in jenem Lande, das für die Zukunft der Literatur wie der Wissenschaft von noch nicht genug gewürdigter Bedeutung geworden ist. Auch auf die jüdische Geistesarbeit fällt ein heller Lichtstrahl in dieser Epoche und bringt dort das große goldene Zeitalter der jüdischen Literatur zur Blüte. Nur zwei Literaturen noch, der deutschen und der französischen, ist außer der jüdischen die Gunst des Schicksals beschieden gewesen, zwei klassische Zeitalter der Literatur gesehen und in beiden Unvergängliches geschaffen zu haben.

Anders im christlichen Okzident. Auch dorthin sind die verstreuten Scharen Judas gewandert. Auch dorthin haben sie ihr

Buch mitgenommen; aber weil dort Geistesnacht die Nationen bedeckt, deren Kultur jahrhundertelang tief unter der gleichzeitigen jüdischen steht, so daß von einer geistigen Einwirkung die Rede nicht sein kann, spinnt sich der Geist wie eine Raupe in die talmudische Gedankenarbeit ein, um erst viel später mit der geistigen Wiedergeburt der Nationen zugleich einen freien Aufschwung zu wagen. Oder er gräbt sich tief in das große Weltbuch ein, um Sinn und Bedeutung jedes Wortes und jedes Buchstabens heraus- oder das eigene Leid und jeden Wunsch für die Zukunft hineinzulesen. Von einer Wechselbeziehung zu der herrschenden Macht und ihrer literarischen Ausprägungen konnte nicht die Rede sein, da man die Geister in Zucht und Bann hielt und alles Jüdische als Teufelswerk anzusehen lehrte. Die begeisterten Kreuzfahrer riefen: Gott wills haben! und schnitten sich Schuhsohlen aus hebräischen Gesetzesrollen. Dieser charakteristische Umstand darf als interessante Signatur jener Zeitströmung angesehen werden.

Da wurde es zum dritten Male Tag. Der Schauplatz veränderte sich und gerade von dort aus, wo die Hierarchie ihre furchtbarste Macht entwickelt, kam die Erlösung der Wissenschaft: aus Italien. Sofort traten auch Berührungspunkte zwischen der jüdischen und der allgemeinen Literatur in die Erscheinung. Die Renaissance der Wissenschaften schloß auch die jüdische Literatur nicht mehr von ihrem Kreise aus, und diese suchte sich dem Strom anzuschließen, der so mächtig der neuen Zeit entgegenrauschte und alles Gerölle des finstern Mittelalters bedeckte. Eine schöne Nachblüte, den früchtereichen Herbst eines rührigen Epigonentums, erlebt die jüdische Poesie, und auch die Philosophie sendet in den Kampf der Geister ihre eifrigen Vertreter.

Unter den ersten Druckwerken europäischer Pressen sind jüdische Schriften zu finden. Das ist vielleicht das charakteristischste Merkmal für diese Literatur, die mitten im tiefsten Elend, in der härtesten Exilszeit, rüstig sich fortentwickelt. An ihre primären Gebilde, die unwandelbar feststehen im Wechsel der Zeiten, setzt sie alle Formen und Sprachen, alle geistigen Richtungen und Wendungen, Poesie und Philosophie, Recht, Geschichte und Medizin an. Aber alles muß sich doch dem Geiste des väterlichen Glaubens unterordnen und anpassen. Eben durch das, was einerseits ihre Schwäche bildet, erhält sich die jüdische Literatur auf der anderen Seite ihren stetigen, festen Organismus.

Der Morgen der Reformation erweckt auch die hebräischen Studien. Juden werden die Lehrer von Kirchenfürsten und Reformatoren, von Königen und Professoren. Die Aufmerksamkeit, welche man ihren heiligen Urkunden zuwendet, kann nicht ohne Rückwirkung auf ihre Literatur bleiben, die immer neue Gebilde in sich

aufnimmt und mit ihrem Grundstoff verarbeitet. Das Studium der Bibel nimmt andere Formen an, die Poesie bringt es sogar zu dramatischen Ansätzen, die Philosophie, aus hartem Kampfe gestählt hervorgegangen, findet erstaunlich freisinnige Vertreter, und aus dem Lehrhause zu Amsterdam geht der Heros der modernen Weltanschauung, Baruch Spinoza, hervor.

Aber das Morgenrot wird bald durch finstere Wolken verdeckt. Hatte es den Anschein, als wäre bereits die höchste Stufe der Leiden erstiegen, so zeigten sich immer wieder neue und höhere Stufen des Elends, die Israel auf seiner Märtyrerbahn erklimmen mußte. Unter dem Geräusch der Waffen, die seine armselige Existenz zu vernichten drohten, schwieg die Muse Judas oder sie seufzte in Klageliedern und setzte so die gottesdienstliche Poesie fort, die von Propheten und Psalmen vor mehr denn einem Jahrtausend ihren Ausgang genommen und dann in Pijjut und Selicha — gleichfalls zwei jeder Terminologie in einer anderen Literatur völlig fremden Gebilden — auslaufend, wiederum fast ein Jahrtausend hindurch eine reiche religiöse Dichtung geschaffen, die an Fülle des Stoffes, an Tiefe und Innigkeit der Empfindung und an Reichtum der Formen den religiösen Dichtungen aller Literaturen sich ebenbürtig anreiht.

Daneben spann sich die talmudische Gelehrsamkeit immer tiefer in ihr Studium ein, um vor dem Sturm, der die Mauern des Ghetto umtoste, Trost und Zukunftshoffnung in dem Wort der heiligen Lehre zu finden. Je feindlicher die Außenwelt, desto tiefer die Innenwelt; und die gelehrte Literatur der talmudischen Gesetzeskunde erreicht gerade in dieser trüben Zeit ihre höchste Blüte, indes die Poesie verstummt und die Philosophie scheu ihr Haupt verhüllt. Die jüdische Literatur wird nach der Richtung der Halacha hin entwickelt. Ihr Partikularismus gewinnt die Obermacht und behält sie so lange in Händen, bis sich auch diese Richtung ausgelebt hat.

Inzwischen hat die Sonne der neuen Zeit die Wolken durchbrochen und sendet ihre ersten Strahlen auf die Märtyrerbahn des Wandervolkes, das noch immer mit seinem Buche durch die Welt zieht, gejagt und gehetzt, verfolgt und verachtet, nichtsdestoweniger aber die Völker lehrend und weisend und von ihnen lernend und hörend, und was sie Großes und Neues, Schönes und Erhabenes geschaffen, seinem eigenen Literaturschatze einverleibend, bis die neue Zeit heraufzieht und der Literatur des jüdischen Stammes neue Schöpfungen und neue Tendenzen, andere Formen und Gestaltungen zuführt, deren Keimkraft gegenwärtig noch fortwirkt.

Dies ungefähr ist in großen Zügen der Gang, den die Literatur des jüdischen Stammes genommen hat. Durch diesen merkwürdigen

Spiralgang ist sie zu einer Eigenart in der Weltliteratur geworden, die schon darum aufmerksame Beachtung verdient. Indem man den Semiten und vor allem den Juden die Systematik abgesprochen, hat man auch der jüdischen Literatur ihre Entwickelung aberkennen wollen. Liegt aber in dem Mangel an Systematik, den ein bedeutender Forscher sogar schon in der Komposition der Bibel erkennen will, nur bedingungsweise ein Fehler, für die Ungebundenheit und Mannigfaltigkeit des Schaffens eher ein Vorzug, so muß man jedenfalls in der jüdischen Literatur die Fehler wie die Vorzüge dieser Eigenart vorurteilsfrei aufsuchen und aus der Subjektivität der Stammesart zu erkennen streben, die alles, was ihm im weiten Erdkreise und auf der Wanderung durch fast zwei Jahrtausende nur irgendwo begegnet, geistig erfaßt, durchdringt und sich zu eigen zu machen sucht. Keineswegs aber hindert dies einen vorurteilsfreien Geist, in dieser Literatur selbst eine große organische Schöpfung anzusehen, die nach bestimmten Gesetzen sich entwickelt, die wie jede andere Literatur ihre Blüte und ihren Verfall, ja noch mehr: eine Doppelblüte hat, und der somit das Gesetz alles geistigen Schaffens deutlich aufgeprägt ist.

Hat man dies aber erkannt, so wird man es begreiflich finden, daß dieses Aschenbrödel unter den Literaturen nun doch auch die ihm so lange vorenthaltenen Rechte im großen Vaterhause haben und als ebenbürtige Tochter angesehen werden möchte. Den ersten Schritt zu dieser Anerkennung haben jene christlichen Gelehrten im sechzehnten Jahrhundert gewagt — man muß auf das Wagnis in diesem Falle besonderes Gewicht legen —, die die hebräischen Studien in den Kreis der allgemeinen Wissenschaften aufnahmen. Ihre Reihe beginnt mit Reuchlin und Sebastian Münster, sie setzt sich fort mit Luther und Melanchthon, sie schließt ab mit Bartolocci, Buxtorf und Wolf. Später wandeln in dieser Richtung nur noch vereinzelte Nachzügler, und die „rabbinische" Literatur bleibt ein unbetretenes Gebiet, in das erst im Anfang dieses Jahrhunderts der Altmeister der jüdischen Literaturforschung, Leopold Zunz, mit Hilfe der modernen Wissenschaft einen neuen Weg bahnt.

Wie Zunz der Pfadfinder dieser Literatur gewesen, so ist er auch ihr Führer geblieben bis auf die Gegenwart. Er hat zuerst in seinen bahnbrechenden Schriften die Grundzüge einer systematischen Auffassung und Darstellung der jüdischen Literatur entwickelt. Ihm folgten dann viele andere, um jedes einzelne Gebiet, das der Meister ihnen gezeigt, zu erhellen. Für die allgemeine Erfassung konnte nur wenig geschehen, so lang die Arbeit in den vielen einzelnen Gebieten vollauf zu tun hatte. Erst im Jahre 1847 konnte Moritz Steinschneider, auf den von Zunz vorgezeichneten Bahnen mit Erfolg weiterschreitend, den ersten enzyklopädi-

schen Versuch einer systematischen Uebersicht der jüdischen Literatur nach ihren Haupterscheinungen unternehmen. Zahlreiche Geschichts- und Lehrbücher verarbeiteten dann den reichen Literaturstoff für die Jugend. Und wiederum erst fünfundzwanzig Jahre später war das Feld nach allen Richtungen hin wenigstens so weit angebaut, das David Cassel an eine *Geschichte der jüdischen Literatur* gehen konnte, von der aber nur zwei Bände, die biblische Literatur behandelnd, erschienen sind, so daß die vorliegende Arbeit als der erste größere Versuch einer systematischen Darstellung der jüdischen Literaturgeschichte erscheinen darf. Wenn man diesen Umstand, sowie die oben bereits erörterten großen Schwierigkeiten und endlich den steten Wechsel der Form wie der Sprache, des Inhalts wie des Schauplatzes dieser Literatur in reifliche Erwägung zieht, so wird man mit den zahlreichen Fehlern und Mängeln dieses ersten Versuches gewiß um so eher Nachsicht haben, je weniger solche Nachsicht bis jetzt gegen die jüdische Literatur geübt worden ist, die ungekannt und nicht beachtet, unbeschützt und ohne jede Aufmunterung allein ihre Wege sich ebnen und durchschreiten mußte. Und doch lag und liegt in den bis heute noch nicht gebührend gewürdigten Schätzen dieser Literatur, von denen allerdings noch ein großer Teil als Handschriften in den Bibliotheken Italiens, Englands, Frankreichs und Deutschlands schlummert und der Auferstehung entgegenharrt, ein ansehnlicher Reichtum aller Jahrhunderte und eine tiefe Welt- und Lebensanschauung verborgen!

Mehr als 28000 Schriften dieser Literatur sind in dem letzten Jahrhundert, seitdem die emsige Schatzgräberarbeit in den Schriften der Vorzeit begonnen, bekannt geworden. Sie gewähren ein fesselndes und nach vielen Richtungen hin überraschendes Gemälde der gesamten jüdischen Literatur, nach dessen Ueberblick die einen sie in neun, die anderen in sieben, wieder andere aber nur in vier Perioden einteilen möchten.

Insofern eine jede Periode ihr charakteristisches Gepräge aufzuweisen haben muß, und da die Wandelungen in der Literatur gleich dem reifenden Samenkorn sich nur langsam und unsichtbar vollziehen, ist eine solche Klassifizierung mit großen Schwierigkeiten verbunden. Man kann nirgends wie in der Geschichte an bestimmte Daten und Tatsachen anknüpfen, um eine neue Periode von ihnen anheben zu lassen, und man ist also darauf angewiesen, abermals das große Gesamtbild zu überschauen und nach dem Ueberblick, den dasselbe gewährt, die einzelnen Perioden der Literatur abzugrenzen. So möchte vielleicht eine Einteilung in sechs große Perioden am klarsten den Verlauf dieser geistigen Entwickelung nach ihren verschiedenen Strömungen schildern.

Die erste Periode reicht etwa bis 200 v. Chr. Sie umfaßt das Zeitalter der althebräischen Literatur und der nationalen Selbstständigkeit, das eigentlich nur als Einleitung zu dem folgenden betrachtet werden muß, insofern ja die althebräische der Grundstock der späteren jüdischen Literatur ist. Bloß um eine Charakteristik dieser althebräischen Literatur nach ihren Ideen und Werken, nicht um eine kritische Geschichte derselben, kann es sich hier handeln, wo diese Periode nur als der Grundstein zu betrachten ist, auf dem von tausend fleißigen Händen später der weite Bau der jüdischen Literatur aufgerichtet wird. Die Sprache ist fast durchweg hebräisch und der Schauplatz Palästina. Die biblischen Schriften fallen fast sämtlich in diesen Zeitraum, wo sich Israel noch ziemlich streng in seiner Eigenart erhalten hat. Darum prägen sie auch den Charakter und Geist des Volkes am deutlichsten aus. Sie haben universale Bedeutung erlangt und sind die Grundlage der gesamten späteren Entwickelung. Man bezeichnet diese Periode als die der biblischen Literatur.

Die zweite Periode erstreckt sich etwa bis zum Jahre 100 n. Chr. In ihr begegnet zum ersten Male der jüdische Geist hellenischer Bildung und assimiliert sich dieser. Viele Erzeugnisse dieser Periode sind in griechischer, wenige in hebräischer Sprache geschrieben. Der Schauplatz wechselt zwischen Palästina und Aegypten. Zum ersten Male treten auch literarische Individualitäten auf in dieser Periode, die man, obwohl das Schwergewicht der Geistesarbeit nicht auf jene Tätigkeit fällt, doch nach ihren charakteristischen Schöpfungen gewiß die jüdisch-hellenistische nennen darf.

Die dritte Periode umfaßt nahezu ein Jahrtausend. In ihr entwickelt sich jene staunenswerte Gedankenarbeit, die in den beiden Talmuden und dem verwandten Schrifttum niedergelegt ist. Daneben werden auch andere Wissenschaften und sogar die Poesie gepflegt. Die Vokalzeichen und Akzente werden eingeführt, die Masora festgestellt, die Targume und der größte Teil der Midraschim niedergeschrieben. Die Schriftsprache ist aramäisch, in den letzten Jahrhunderten auch schon arabisch. Nach dem großen fortdauernden Einfluß, den jene Arbeit auf die folgenden Generationen geübt, kann man diese Periode, deren Schauplatz vorzugsweise Babylon und Palästina bilden, als die der talmudischen Literatur bezeichnen.

Die vierte Periode füllt das zweite goldene Zeitalter der jüdischen Literatur und im großen und ganzen etwa einen Zeitraum von drei Jahrhunderten aus. Die Juden beteiligen sich an allen Richtungen des arabischen Geisteslebens, sie schreiben arabisch, hebräisch und aramäisch. Sie pflegen Literatur und Poesie, Philo-

sophie und Grammatik, Astronomie und Medizin, Exegese und Theologie. Reim und Prosodie der Araber erwecken Nacheiferung, und es beginnt die Blüte der neuhebräischen Poesie, die länger als zwei Jahrhunderte dauert. Der Schauplatz ist Vorderafrika, Spanien, Italien. Daneben blüht in Frankreich die Bibelexegese und dort wie in Deutschland das Gesetzesstudium. Doch führt diese Periode, die bis zum Tode Maimuni's, also bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts sich erstreckt, mit Recht den Namen der jüdisch-arabisch-spanischen Literatur.

Die fünfte Periode hat eigentlich keinen bestimmt ausgeprägten Charakter. Sie umfaßt etwa fünf Jahrhunderte bis zum Auftreten Mendelssohns. Die Zerstreuung der Juden nach dem neuen spanischen Exil, die Buchdruckerkunst, die Renaissance der Wissenschaften üben einen gleichmäßigen Einfluß. Die Kabbala oder Geheimlehre gewinnt in den trüben Zeitläufen immer mehr an Boden. Daneben breitet sich das Gesetzesstudium immer weiter aus und verdrängt allmählich Poesie und Philosophie aus ihren mühsam eroberten Stellungen. Eine bestimmte Sprache haben die wichtigsten Geisteserzeugnisse dieser Epoche nicht, es sei denn, man wollte jenes talmudische Idiom, das aus Hebräisch und Aramäisch gemischt, eine solche nennen. Die Periode darf die der rabbinischen Literatur genannt werden.

Es folgt die letzte noch nicht abgeschlossene Periode, die mit dem Ende des 18. Jahrhunderts beginnt, und in der die Juden Deutschlands zunächst die Führung übernehmen. Demgemäß ist auch die Sprache der wichtigsten Geisteserzeugnisse deutsch; natürlich werden nebenbei immer, wie in allen früheren Perioden, bedeutende Werke in hebräischer und fast in allen anderen lebenden Sprachen geschrieben. In der neuen Aera, die man eine Renaissance der Wissenschaft nennen kann, ändern sich naturgemäß Charakter, Form und Inhalt der Literatur. Eine Neublüte erlebt die Poesie; zu großer Entwickelung gelangen die schöne Literatur und die Wissenschaft. Die Bezeichnung der Periode ergibt sich von selbst; sie umfaßt die jüdische Literatur der Neuzeit.

Nach diesen Perioden wird in der folgenden Darstellung die Geschichte der jüdischen Literatur gleichfalls in großen Zügen zu schildern sein. Eine bibliographische Vollständigkeit ist natürlich ausgeschlossen, und eine vollständige Aufzählung aller wissenschaftlichen Arbeiten sowie aller gelehrten Autoren liegt außerhalb des Zweckes dieser Arbeit, die nur das Geistesleben des jüdischen Volkes als einen Teil der großen Geistesarbeit der Menschheit, seine Literatur als einen wesentlichen Bestandteil der Weltliteratur darstellen möchte.

„Ist die Totalität der geistigen Betriebsamkeit ein Meer“, sagt Leopold Zunz in einem seiner Werke über denselben Gegenstand, „so ist einer von den Strömen, welche jenem das Wasser zuführen, eben die jüdische Literatur; auch in ihr wird das Edelste sichtbar werden, das die Seelen erfüllt hat und wonach sie gerungen: auch sie zeigt die mannigfachen Taten des erkennenden Geistes. Und wenn wir heut die Zeugen und die Kinder einer ewig wirkenden Tätigkeit sind, so ist auch unsere Gegenwart nur der Anfang einer Zukunft, also ein Uebergang aus der Erkenntnis zum Leben. Die Ideale des Geistes, erkannt und empfunden, werden dem Gedanken Freiheit, dem Gefühl Schönheit verleihen; die Schiffahrt auf dem einen Strome kann zu der Urquelle führen, der aller Geist entströmt, und um welchen, wie um einen ruhenden Pol, alle Richtungen sich bewegen.“

## Erste Periode.

# Die biblische Literatur.

## Einleitung.

In einer rührenden poetischen Familienszene, die Israel in der Verbannung schildert, fragt das Haupt der Familie der Reihe nach die einzelnen Glieder derselben, was sie gerettet, als sie der Feind vom Herde der Heimat, aus dem Lande der Väter vertrieben.

> Feine Leinwand, den weißen Teppich
> Und einen goldnen Nasenring . . . .

erwiedert die kluge Mutter. Doch der Vater rät ihr, Teppich und Leinwand in die Flammen und das Geschmeide tief in den Euphrat zu werfen. Sodann fragt er die Tochter, was sie gerettet, als sie vom Karmel flohen, dem Berge des heiligen Landes.

> Weiße Lilien aus unserm Garten
> Zum Angedenken des Heimatlandes . . .

antwortet die liebliche Tochter. Deine Blumen werden welken, ruft ihr bekümmert der Vater zu. Sie sind Fremdlinge in Babel, nur Judäas Erde erhält sie. Und nun wendet er sich zum Sohne und fragt diesen, was er gerettet, als das Vaterhaus die wilde Flamme verzehrte.

> Sichel und Spaten nahm ich mit mir,
> Zum Schwert die Sichel, zum Grab den Spaten . . .

Auch das Eisen wird verrosten, erwidert der greise Vater. Tand und Torheit habt Ihr gerettet, der Moder verzehrt es.

> Schaut her, ihr Kinder, dies Wort des Lebens!
> Dies verbarg ich im Busen, als wir floh'n; verwahrt es!

Der diese poetische Familienszene erfunden, war nicht bloß ein Kenner der Eigenart Israels, nicht bloß ein tief empfindender Dichter, sondern er hat auch mit innigem Verständnis und eindringlicher als ganze Bibliotheken historischer und kritischer Werke es vermöchten, Geschichte, Stellung und Bedeutung des Buches dargelegt, das die ganze gebildete Menschheit unter dem Namen Bibel verehrt und das den ersten Abschnitt einer Geschichte der jüdischen Literatur allein auszufüllen hat.

Wenn wir nach den Ursachen fragen, die es zu Wege gebracht haben, daß dieses eine Buch von so großer weltgeschichtlicher Bedeutung werden konnte, so wird uns kaum einer der Tausende von Gründen, mit welchen die Kritik diese einzig dastehende, merkwürdige Tatsache erklären möchte, auch nur halbwegs befriedigen. Sofern nun auch jeder einzelne einem bestimmten Kirchenglauben huldigen mag: in der Erhaltung, Verbreitung und Verehrung dieses Buches wird er eine jener Erscheinungen nicht verkennen dürfen, die man providentielle Tatsachen nennt und die auf die unmittelbare Einwirkung einer höheren Macht auf die Geschicke des Menschengeschlechts wohl schließen lassen.

Wenn heute noch nach Jahrtausenden der Bauer in unwirtlichen Alpengegenden in dem Buch der Hirtengeschichten Abrahams und Isaaks die wichtigsten Ereignisse seines eigenen Familienlebens verzeichnet, wenn heute noch das Kind des aufgeklärten Jahrhunderts zuerst und vor allem den „braunen Folianten“ liebgewinnt und der erfahrene Mann stets freudig den „Freund aus Kindertagen“, die große Familienbibel, am liebsten aufschlägt, um in ihr von Joseph und seinen Brüdern, von Jakob und Esau, von Mose und den Aegyptern zu lesen, so ist das nur eine Ergänzung jener Tatsache, die weder aus historischen noch aus ethischen und ästhetischen Gründen allein abgeleitet werden kann, die aber wohl auf einen geheimnisvollen tiefverborgenen Ursprung hinweisen dürfte.

Freilich hat die Stellung, welche die Bibel als das Grundbuch zweier großer Religionen, als das Erziehungsbuch von Millionen und aber Millionen Menschen aller Jahrhunderte errungen, ihrem innern Wert und ihrer reinen Erkenntnis erheblichen Abbruch getan. Die jüdische Religion hat der heiligen Schrift eine religiöse Bedeutung unterlegt, die ihr als den ältesten Urkunden des jüdischen Gesetzes allerdings nicht fremd war, die christliche Kirche wiederum hat eine dogmatische Auffassung der Bibel proklamiert, die in gewissen Stellen der Schrift und in verschiedenen Aussprüchen der Propheten Hinweise auf die Zukunft und den Stifter der Kirche erblickt.

Dadurch ist der einfache Sinn des Bibelwortes um sein gutes Recht gekommen. Es hat sich eine doppelte Exegese herausgebildet: eine einfache, rationelle, historische, und eine allegorische, typische oder dogmatische. Beide Richtungen laufen parallel nebeneinander her, beide haben sich aber oft den Weg versperrt und arg befehdet, und beide haben schließlich dem klaren Bibelwort nicht selten starken Zwang angetan.

Daneben aber hat sich seit dem vorigen Jahrhundert — im wesentlichen seit dem Auftreten Herders — eine dritte Art der Auffassung des Bibelwortes Bahn gebrochen, die immer mehr An-

hänger gewinnt und der wohl auch die Zukunft gehört: die rein ästhetische. Von diesem Standpunkte aus soll die Bibel als die Grundlage einer literarhistorischen Darstellung auch aufgefaßt werden. Zu lange schon ist dieser Standpunkt über dem dogmatischen außer acht gelassen und von dem rationalistischen verkannt worden. Es ist notwendig, daß er in den Vordergrund trete, damit die erhabene Schönheit jener heiligen Urkunden über dem alten Streit nach ihrer Entstehung und nach ihrer theologischen Bedeutung nicht in Vergessenheit gerate.

Es ist von diesem rein literaturgeschichtlichen Standpunkte aus wenig erheblich, welche Stellung der Bibel in den einzelnen Religionen zugeschrieben wird, denn dieser Standpunkt verträgt sich mit jeder vernünftigen religiösen Auffassung, nur nicht mit dem theologischen Aberwitz und dem verbohrten Atheismus; ob sie als Gottes Wort und dessen heilige Offenbarung angesehen, ob sie als Menschenwerk nach göttlicher Inspiration betrachtet wird, das mögen Glaube und Ueberlieferung, Vernunft und Wissenschaft erörtern. Zu einem Austrag wird es in diesem jahrhundertelang geführten Kampfe ja doch wohl nicht kommen, und für die ästhetische Erfassung und literaturgeschichtliche Würdigung der Bibel hat weder der Kampf noch eine der beiden Anschauungen besonderen Wert. Für sie gilt das Wort jener talmudischen Lehrer: „Die Bibel redet die Sprache der Menschen", das den ersten Hinweis auf eine einfache und klare Behandlung der biblischen Schriften enthält, wie denn überhaupt jene vielfach verkannten Lehrer des Talmuds in bezug auf diese Frage zuweilen freisinniger sich geäußert haben als viele moderne Theologen und Bibelkritiker, die es kaum wagen würden zu behaupten, daß der einfache Wortsinn eine Sache für sich und das Dogma ebenso eine Sache für sich sei oder daß die Bibel auf siebenzig verschiedene Arten erklärt werden könne; niemals aber, so fügen sie hinzu, dürfe der heilige Text seines natürlichen Wortsinns entkleidet werden.

Für uns, die wir mit Genuß und Freudigkeit jene erhabenste Urkunde des Menschengeschlechts lesen und immer wieder lesen, mit deren ganzen Bildungs- und Entwickelungsgange das Bibelwerk innig verwebt ist, die wir mit ihren Heroen und Propheten aufgewachsen und groß geworden, hat die Bibel eine große und unvergängliche Bedeutung als das *Buch der Bücher* und wird sie behalten, solange unsere Kultur Boden hat in der Menschheit. Denn in diesem heiligen Buche finden wir neben den anmutigsten Legenden und einfachsten Hirtengeschichten die tiefsinnigsten Probleme der Lebensweisheit, die klarsten Sittensprüche und die erhabensten poetischen Gemälde, neben dem Idealbau eines freien Zukunftsstaates die humanste und edelste Weltanschauung, neben den er-

habensten Lauten der Naturpoesie die lieblichsten Klänge erotischer Lyrik, die innigsten, glutvollsten Lieder nationalen Glücks und Leides, die dumpfen Töne eines weltverzweifelnden Pessimismus und die gottfreudigen Hymnen einer erhabenen Theodicee zu einer höheren Harmonie vereinigt. Ein solches Buch konnte wohl die alleinige Grundlage einer großen, alle Zweige menschlichen Wissens und Könnens umfassenden Literatur werden. Seiner tiefen Einsicht mußte sich natürilch in Zukunft alles unterordnen; es wurde Richtschnur des Lebens und Spiegelbild des Schaffens für die Nation, deren Schicksale mit seinen Schicksalen eng verknüpft waren, und die man deshalb nicht ohne Berechtigung „das Volk des Buches“ genannt hat.

Nichts soll uns in dieser einfachen und der Bedeutung der Bibel vielleicht angemessensten Auffassung derselben stören. Alles was in das Gebiet der höheren Kritik gehört, bleibe daher auch — als für die ästhetische Betrachtung im wesentlichen ohne tiefere Bedeutung — von dieser Darstellung ausgeschlossen, soweit es eben nicht zum Verständnis des einfachen Wortsinnes beiträgt.

Es ist dies um so wichtiger, als die kritische Exegese mit der Dogmatik, der Altertumskunde und der grammatischen Auffassung stets vermengt, das literaturgeschichtliche Verständnis aber fast außer acht gelassen worden ist. Und doch gehört diesem Standpunkt ohne Frage die Zukunft an, so fern ihm auch die Gegenwart noch stehen mag. Er verwehrt die historische Forschung, die kritischen Untersuchungen durchaus nicht, im Gegenteil, er fordert sie und setzt sie geradezu voraus. Aber der ungeheure Apparat kritischer Gelehrsamkeit, den man zur Erklärung oft herangezogen hat, ist von diesem Standpunkt aus ein unnützer Ballast, da er das Verständnis des einfachen Bibelwortes nicht fördert, sondern sogar wesentlich erschwert und dessen einfache und klare Sprache verdunkelt.

* *
*

Ein kurzer Ueberblick schon über die Kultur- und religiösen Zustände der alten Israeliten, über das Land, in dem die Bibel entstanden und die Sprache, in der sie geschrieben, sowie über die Einteilung der Literatur selbst wird genügen, das Verständnis des Ganzen zu erleichtern. Eingehende Studien, die zu den Quellen führen, werden natürlich dieses Verständnis wesentlich fördern. Die Hebräer oder Israeliten gehören der semitischen Sprachfamilie an. Der Name „Hebräer“ wurde früher von Eber, dem Sohne Selah’s hergeleitet, von welchem in siebenter Reihe Abraham abstammt, der Name „Semiten“ von Sem, dem Sohne Noah’s. Wahrscheinlich ist aber „Hebräer“ ursprünglich eine Bezeichnung der

in der Wüste umherziehenden Nomaden, der ihnen von der seßhaften Bevölkerung beigelegt, später auch von ihnen selbst adoptiert wurde. Zu diesem semitischen Völkerstamme zählt man die Assyrier, die Babylonier (später auch Chaldäer genannt), die Aramäer (später Syrer), die Hebräer, Phönizier, Punier, die Araber, die Aethiopier. Die Benennung aller dieser Völker mit dem Kollektivwort „Semiten" ist vielfach angegriffen worden, hat sich aber doch bis auf den heutigen Tag erhalten.

Ueber die Semiten, ihre Sprache und ihre geistigen Anlagen haben Historiker und Ethnographen in den letzten Jahrzehnten viel Neues und Interessantes erforscht. Die großen Ausgrabungen im Orient, die phönizische Inschrift von Marseille, der Sarkophag von Eschmunasar, König von Sidon, der Denkstein des Königs Mesa von Moab, die Siloah-Inschrift, und namentlich die babylonischen und assyrischen Inschriften, an deren Entzifferung sich die hervorragendsten englischen, französischen und deutschen Altertumsforscher beteiligten, haben ein neues Licht über diese Stämme verbreitet und die Priorität des Auftretens in der Geschichte des Orients den Babyloniern zugesprochen.

Indes hat man bei all diesen gelehrten Untersuchungen den Hebräern doch Unrecht getan, wenn man sie ohne weiteres den übrigen Semiten gleichstellte und mit diesen in allen Beziehungen gemeinsam behandelte. Die Hebräer teilen mit ihnen wohl manche Eigenheiten und Mängel. Gleichwohl war es unzutreffend, von einer semitischen Religion zu sprechen und all jenen Völkern Vorderasiens einen gemeinsamen Monotheismus zuweisen zu wollen. Die semitischen Religionen sind meist von der Idee des Monotheismus gar weit entfernt, ebenso wie alle anderen Religionsanschauungen des Altertums. Sie erkennen in ihrer höchsten Stufe eine göttliche Einheit, im Weltall ein Universum an, während die Religion der Hebräer Gott als Geist erfaßt, als schlechthin freien, sittlichen Willen, der nicht in der Natur aufgeht und mit dem Weltall identisch ist, sondern in unendlicher Freiheit und Erhabenheit alles Endliche und Natürliche beherrscht. Die hebräische Religion ist geistiger Monotheismus, die Religion der anderen semitischen Völker auch in ihrer höchsten Entwickelung nur Naturreligion. Der Instinkt des Monotheismus ist aber eine Erfindung moderner Forscher, die die Allât der Araber, die Istar der Babylonier und Assyrer, die Astarte der Phönizier, den Moloch, den Dagon u. s. w. bei dieser Hypothese außer acht gelassen haben. Es ist auch eine müßige Untersuchung, woher die Hebräer diesen Monotheismus geschöpft haben. Von den Aegyptern, deren religiöse Anschauungen wir ja nunmehr zur Genüge kennen, können sie ihn kaum gelernt haben. Schon das berühmte „Totenbuch" und die

Genealogie des Amon-Chnum reicht hin, um uns zu überzeugen, daß jene ägyptischen Mysterien mit der reinen monotheistischen Idee nichts Gemeinsames haben. Auch die Babylonier waren nicht ihre Lehrer in religiösen Dingen, denn in ihrer Kosmologie spielen die dem Licht feindlichen Chaosmächte, die Tiâmat und die von ihr geborenen Ungeheuer die Hauptrolle, während das erste Blatt der Bibel mit schlichter Klarheit erzählt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde."

Aus der Verwandtschaft der großen Sagenkreise von der Weltschöpfung und der Sintflut lassen sich allerdings Rückschlüsse auf eine Benutzung gemeinsamer Quellen ziehen, und es ist fraglos eine ernste Pflicht der Wissenschaft, ohne Rücksicht auf Rassenhochmut und Nationalitätsdünkel oder auf religiöse Ueberzeugungen und Glaubenslehren den Resultaten der Forschung nachzugehen. Doch darf man nie vergessen, jedem ehrlich das Seinige zuzuerkennen!

Es ist begreiflich, daß ein Volk von so ausgeprägt monotheistischer Grundlage die Kunst nicht gepflegt hat. Die Mission der Hebräer war: Gott zu erkennen und diese Erkenntnis in der Welt zu verbreiten. Ja, die Kunst wurde sogar von den Hebräern verabscheut, weil sie bei ihren semitischen Stammesgenossen zur Nachahmung und Vergötterung der Natur führte, wohingegen diese für den Bekenner der hebräischen Religion vor Gott als dem Weltschöpfer völlig zurücktrat. Nur die Poesie, namentlich die lyrische, die Sache des Gefühls ist, und die Musik fanden bei ihnen eifrige Pflege. Ihre Leistungen in der Lyrik und Musik reihen sich den bedeutendsten anderer Völker des Altertums an, ja, sie übertreffen diese sogar nach manchen Richtungen. Auch die Baukunst mit ihren Nebenzweigen war den Hebräern nicht fremd, ebenso landschaftliche Anlagen, Gärten u. s. w. Nur Plastik und Malerei kultivierten sie nicht, und zwar aus religiösen Gründen, wie wir gesehen haben. Auch die mimische Kunst war ihnen fremd. Doch wurde der Tanz stark ausgebildet und mit musikalischer Begleitung ausgeführt. Im ganzen war die Pflege und Entfaltung der Künste nicht Israels Stärke und Aufgabe.

Dafür überragten sie sämtliche semitischen Stämme durch ihre Literatur; denn nur noch von den Arabern und von den Babyloniern haben wir Spuren eines umfangreichen und originellen Schrifttums, das aber in keiner Weise mit dem der Hebräer zu vergleichen ist.

Ihre Kultur dagegen schloß sich zum Teil der der anderen Semiten an. Israel war ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk. In seinem Heimatlande Palästina „floß Milch und Honig", und sein soziales Ideal war eine Zeit, wo „jeder unter seinem

Weinstock und seinem Feigenbaum sitzt". In der späteren Königszeit schwand allerdings diese Einfachheit. Luxus und Ueppigkeit drangen aus den Nachbarländern ein. Die religiöse Idee erhielt aber trotzdem das Volk, das ohne diese heute sicherlich ebenso spurlos verschwunden wäre, wie die Edomiter und Moabiter und alle anderen Stämme, die in jener Zeit blühten und deren Kulturzustand den des israelitischen Volkes oft überragt haben mag.

Die religiöse Idee führte die Hebräer naturgemäß auch zu geistiger Regsamkeit. Sie haben sehr früh Gebrauch von der Buchstabenschrift gemacht. Ihre Form war im wesentlichen das altsemitische Alphabet, das aus Inschriften und Münzen bekannt ist, und das bei verschiedenen Stämmen einen verschiedenen Typus annahm. Daneben war aber später eine andere, der althebräischen Schrift entsprechende Quadratschrift in Gebrauch, die die talmudische Ueberlieferung irrtümlich auf Esra zurückführt, während tatsächlich die erstere bis in das dritte Jahrhundert n. Chr. sich im jüdischen Volke erhalten hat. Das später gebräuchliche Alphabet, die Quadratschrift, ist eine Entwickelung aus dem aramäischen Zweige des altsemitischen Alphabets und verdankt ihre Aufnahme unter den Juden der hohen Bedeutung, die das Aramäische als Diplomatiesprache im sechsten und den folgenden Jahrhunderten hatte.

Die althebräische Sprache ist ein Zweig des großen semitischen Sprachstammes, aber mit einer vollständig eigenartigen Ausbildung. Dieser Sprachstamm teilt sich in vier Hauptzweige: das Ostsemitische, das Nordsemitische oder Aramäische, das Mittelsemitische oder Kanaanäische (hierher gehört das Hebräische und Phönizische) und das Südsemitische, d. h. das Arabische und Aethiopische. Das charakteristische Merkmal der semitischen Sprachen ist der Triliteralismus, d. h. die Eigentümlichkeit, daß die Begriffswurzeln aus drei Konsonanten bestehen, während die begleitenden Vokale für die Bedeutung der Wurzel selbst ganz gleichgültig sind und nur zur Nuancierung der Wurzel in den verschiedenen Formen des Nomens und Verbs verwendet werden.

Wie sich die hebräische Sprache in ihrer reinen unvermischten Ausprägung darstellt, war sie klangvoll, kernig und charakteristisch für den Ausdruck tiefer Empfindung und warmer Herzlichkeit, sowie schöpferischer Ursprünglichkeit und lieblicher Anschaulichkeit. Die reichste Mannigfaltigkeit zeigt sie natürlich in religiösen Begriffen und Ideen. „Sie ist voll Atems der Seele" — sagt Herder — „sie tönt nicht wie die griechische, aber sie haucht, sie lebet. Das ist sie uns, die wir ihre Aussprache zum Teil nicht kennen und ihre tiefsten Kehlbuchstaben als unaussprechlich dastehen lassen; in den älteren wilderen Zeiten, welche Fülle der

Seele, welcher Hauch des lebendigen Wortes muß sie begeistert haben! Es war, wie sie's nennen:

„Geist Gottes, der in ihnen sprach,
Des Allmächtigen Atem, der sie belebete."

In der Entwickelung der Schriftsprache treten uns deutlich zwei Perioden entgegen: eine vorexilische und eine nachexilische. In der ersten Periode bleibt sich die Sprache ziemlich gleich, da auch das Volksleben keine so gewaltsamen Wandlungen erfuhr wie in der zweiten, in welcher deshalb auch das fremde aramäische Element eindringen konnte. Von dem Wortvorrat der hebräischen Sprache ist ein großer Teil verloren gegangen. Gegenwärtig kennt man etwa sechstausend Wörter, die in der Bibel und zum Teil in späteren Schriftwerken enthalten sind.

Zur Zeit, als sie die lebende und herrschende Landessprache war, hieß sie die „Sprache Kanaans"; später legte man ihr den Namen „Judäische Sprache" oder „Heilige Sprache", auch „Schriftsprache" bei. Fast die ganze Bibel ist in dieser Sprache geschrieben, nur Esra und Daniel sind zum Teil in aramäischer Sprache abgefaßt.

Daß die hebräische Sprache als Schriftsprache früh in Gebrauch gekommen, unterliegt jetzt kaum mehr einem Zweifel. Bedürfte es hierfür noch eines historischen Nachweises, so wäre er in der raschen Blüte, zu der die Sprache bald nach der Besitznahme von Kanaan gelangt, hinreichend geliefert. Und es ist deshalb unnötig, zu fragen, ob wohl die alten Hebräer sich viel mit Lesen und Schreiben beschäftigt haben. Soweit die Kunde reicht, schrieben sie mit in Farbe getauchten, zugespitzten Rohren oder Griffeln auf Stoffe, die vermutlich aus Tierhäuten oder Pflanzenfasern oder aus Papyrusschilf bestanden und die man in Rollen aufbewahrte.

Von einem Unterricht in der Sprache und Lehre wird schon früh gesprochen; die Kunst des Schreibens ist nicht nur den Priestern schon in der Richterzeit vertraut.

* * *

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Land, das die Heimat der Bibel, die Wiege zweier Religionen geworden ist und in dem so Außerordentliches vor sich gegangen! Im Norden der weiten Euphratebene zieht der hohe Taurus aus dem armenischen Hochland nach dem südwestlichen Punkte von Kleinasien, der der Insel Rhodus gegenüberliegt. Da, wo sich dieses Gebirge dem Meerbusen von Alexandretta — Issus früher genannt — nähert, sendet es seine Vorberge südlich bis zum Orontes, an dessen Mittagsseite der Libanon sich erhebt, eine aus zwei Zügen bestehende Gebirgskette, dem eigentlichen Libanon und dem Antilibanon. Beide ziehen

sich bis zur Ebene von Damaskus und laufen dort in kleinere, niedrige Bergreihen aus, bis sie sich im Wüstensande Arabiens ganz verlieren. Zwischen beiden aber eröffnet sich dem Blick des Wanderers eine weite Ebene, von welcher viele Flüsse nach allen Seiten in die tieferliegenden Gegenden strömen.

Im Süden des eigentlichen Libanon oder Schneeberges öffnet sich ein zwei bis drei Stunden breiter Erdspalt, der die Rinne des Jordan entält. Von hier aus fließt dieser Strom durch das ganze Land und verliert sich zuletzt im toten Meer. An seinen beiden Ufern erheben sich viele Bergreihen. Ein tiefer Einschnitt von der Bucht bei Akko zeigt die fruchtbare Ebene von Esdrelon mit dem Taborberge im Hintergrunde und über diese hinweg nordwärts die Ebene von Damaskus, südlich die Ufergelände des Jordan mit seinen Bergen, Wüsten, Buchten und Stätten — das heilige, das gelobte Land, Palästina!

Zu den Wirkungen einer geheimnisvollen Naturkraft, die das Land vielfach offenbart, kommt der Reiz einer in malerischen Wirkungen sich erschöpfenden Natur. Neben üppig grünenden Geländen sieht man die Schneegipfel des Libanon, neben blumenreichen Triften öde Wüsteneien, den lieblichen See von Genezareth und das tote Meer! Daß das Land einst fruchtbar gewesen, steht außer Zweifel, wenn das auch dem heutigen Besucher oft nicht so erscheinen mag.

Die Zeit seiner nationalen Größe sah auch die Blüte seiner Literatur, die daher durch und durch national ist und vor allem anderen den Namen einer Nationalliteratur verdient. Wäre diese Geschichte nicht so bekannt, so müßten hier noch die Hauptzüge der historischen und religiösen Entwickelung geschildert werden, weil aus ihnen allein wiederum die literarische Entwickelung verständlich wird und diese ja aus dem eigensten Leben und der Gesamtentwickelung des israelitischen Volkes hervorgegangen ist.

Aber wer kennt sie nicht, diese bunte, farbenprächtige, abenteuerliche und seltsame Geschichte von jenem merkwürdigen Nomadenzuge aus Mesopotamien unter Abraham an, die Reihe der Patriarchen durch, den Zug nach Aegypten und dann wiederum durch die Wüste, über den Sinai in das Land der Verheißung, bis zu den Kämpfen unter Richtern und Königen, bis zu den begeisterten Reden der Propheten, bis zum Verluste der nationalen Selbständigkeit und dem babylonischen Exil, ja bis zur Wiederaufrichtung des Tempels und den Heldentagen der Makkabäer!

Durch diese ganze Geschichte geleitet das israelitische und nach dem babylonischen Exil das jüdische Volk die Bibel, die heilige Urkunde seiner Religion und seiner Geschichte.

Der Name Bibel ist griechischen Ursprungs: *βιβλία* (scil. *θεῖα*), *die Bücher*; bei den Christen ist im Gegensatze zu dem *Neuen Testament* der Ausdruck *Altes Testament*, bei den Juden der Name *Heilige Schrift* üblich geworden. Die Einteilung der Bibel, wie sie die jüdische und die christliche Kirche rezipiert haben, in *kanonische* und *deuterokanonische* oder *apokryphische* Bücher, ferner in *Thora, Propheten* und *Hagiographen* darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Für unseren Zweck scheiden aus der Betrachtung der biblischen Literatur die einer späteren Periode angehörenden Apokryphen noch aus, und es empfiehlt sich die folgende nach literarhistorischen Gesichtspunkten entworfene Einteilung der biblischen Literatur in historische, prophetische und poetische Schriften, im großen und ganzen entsprechend der Geschichte des alten Israel in den vier Perioden der *Helden*, der *Propheten*, der *Priester* und der *Schriftgelehrten*.

Zu den historischen Schriften würden der *Pentateuch*, der wiederum fünf Bücher — *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium* — enthält, die Bücher *Josua, Richter, Samuel, Könige, Esra, Nehemia, Chronik* zu zählen sein. Daran schlössen sich noch die dichterischen Erzählungen *Ruth, Esther, Jona*.

Die prophetischen Schriften enthalten die Reden von *Jesaja, Jeremia, Hesekiel* und der kleinen Propheten *Hosea, Joel, Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* und das Buch *Daniel*.

Die poetischen Bücher der Bibel umfassen die *Psalmen*, die *Sprüche, Hiob*, die *Klagelieder*, das *Hohelied* und den *Prediger Salomo*.

Im ganzen zählt man in der Bibel 24 Bücher, deren Entstehung von der Frühzeit hebräischen Volkstums bis in die trüben Tage persischer und griechischer Oberherrschaft sich erstreckt, und deren Abschluß wohl erst erfolgte, als schon Roms eiserne Hand über Judas Land und Volk das Szepter schwang und Israels nationales Leben zerstörte. Seine Bibel konnte es ihm aber nicht rauben, jene erhabene, alte und schlichte Buch, „bescheiden wie die Natur, auch natürlich wie diese; ein Buch, das werkeltägig und anspruchslos aussieht, wie die Sonne, die uns wärmt, wie das Brot, das uns nährt, ein Buch, das so traulich, so segnend gütig uns anblickt, wie eine alte Großmutter, die auch täglich in dem Buche liest, mit den lieben bebenden Lippen — und dieses Buch heißt auch ganz kurzweg das Buch, die Bibel. Mit Fug nennt man diese auch die heilige Schrift; wer seinen Gott verloren hat, der kann ihn in diesem Buche wiederfinden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes“, ein Buch endlich, dessen Wert und Gehalt jener alte Weise so fein in den feierlichen

Worten ausgesprochen hat: „Dies alles ist eben das Buch des Bundes, mit dem höchsten Gott gemacht, nämlich das Gesetz, welches Mose dem Hause Jakob zum Schatz befohlen hat. Daraus die Weisheit geflossen ist, wie das Wasser Pison, wenn es groß ist, und wie das Wasser Tigris, wenn es übergehet in Lenzen. Daraus der Verstand geflossen ist, wie der Euphrates, wenn er groß ist, und wie der Jordan in der Ernte. Aus demselben ist hervorbrochen die Zucht, wie das Licht und wie das Wasser Nilus im Herbst. Er ist nie gewesen, der es ausgelernt hätte, und wird nimmermehr werden, der es ausgründen möchte. Denn sein Sinn ist reicher weder kein Meer und sein Wort tiefer denn kein Abgrund.“

---

## I. Historische Bücher.

Den wichtigsten Teil der biblischen Literatur, wenn auch nicht für die ästhetische Anschauung wichtigsten, füllt der *Pentateuch* (ἡ *Πεντάτευχος*), das „Gesetz“, die *Thora* (Lehre) aus. Er besteht, wie bereits erwähnt, aus den fünf Büchern Moses, von denen das erste, die *Genesis*, die Geschichte der Schöpfung bis zur Wanderung Israels nach Aegypten, das zweite, *Exodus*, den Auszug aus Aegypten und die Ereignisse am Sinai, ferner den Anfang der Gesetzgebung, das dritte, *Leviticus*, die auf die Leviten und Priester vornehmlich sich beziehenden Gesetze und den Opferdienst, das vierte, *Numeri*, den Abschluß der Gesetze und die Wüstenwanderung des Volkes, das fünfte, *Deuteronomium*, eine Wiederholung der Gesetze und Ermahnungen an das Volk enthält.

Man kann sagen, daß der Pentateuch die Quintessenz der althebräischen Literatur ist, weil in ihm sich alle ihre Richtungen und Formen schon angedeutet oder ausgeführt finden.

Für die literaturgeschichtliche Betrachtung hat der Pentateuch auch als Großes und Ganzes eine tiefe Bedeutung in dem wunderbaren Gefüge der Bibel. Sie erkennt in ihm geradezu ein Kunstwerk im Aufbau wie in der Ausführung. Jeder einzelne, auch der scheinbar unbedeutendste Zug hat einen Hintergrund und enthält irgend eine belehrende Andeutung. Und auch dies ist nicht zu verkennen, obwohl es vielfach verkannt wurde, daß nicht bloß die Gesetzesvorschriften, welche den Hauptinhalt der zwei mittleren Bücher bilden, sondern auch die Erzählungen in diesen und ganz besonders in der Genesis einen didaktischen Zweck haben. „Die Gesetzpartien wollen das Tun und Lassen, die geschichtlichen Partien dagegen das Denken und Fühlen normieren.“

In dieser Auseinandersetzung ist Ziel und Tendenz des Pentateuchs klar präzisiert, und schon ein kurzer Ueberblick über den

reichen Inhalt der fünf Bücher Mose's wird erkennen lassen, wie richtig diese Auffassung und wie tief sie in jeder einzelnen Phase des historischen Entwickelungsganges begründet erscheint.

Wie der Name *Thora* schon beweist, lag in dem gesetzlichen Inhalt der Schwerpunkt der Bibel für das Volk, dem sie zuerst mitgeteilt wurde. Mit Recht; denn die Lehre hat jenes Volk in seiner Integrität erhalten und aus allen Gefahren errettet. Und mochte es auch hart, ja zuweilen dem einfachen Volkssinne unverständlich erscheinen, dieses Gesetz mit allen seinen Verzweigungen und Folgerungen, es hatte ja doch eine tiefe religiöse Grundlage und — was fast eben so wichtig ist — eine gemütliche Seite, die uns den Gesetzgeber selbst als einen der größten Menschenkenner und tiefsten Psychologen erkennen lehrt. Und über diesem Gesetz thronte in der Lehre die Majestät des Herren selbst, des großen Weltengottes, der das kleine Volk zum irdischen Gefäß seiner Allmacht erwählt, der unsichtbar über den Wolken thront, den keine bildliche Darstellung erreicht, ein strenger Richter, Sünd' und Fehl zu strafen, aber auch mild und barmherzig gegen den Sünder, wenn er bereut. Auf der Grundlage dieses reinen Monotheismus baut sich das ganze mosaische Gesetz auf, einem weitschattenden Baume gleich mit zahllosen Aesten und Stämmen und Zweigen, von denen aber keiner zur Krone reicht und die alle ein harmonisches Ganzes darstellen.

Anziehender und interessanter aber als der gesetzliche ist für uns der historische Inhalt der Bibel und ihr poetischer Teil, welch letzterer später im Zusammenhange mit der lyrischen Poesie der Hebräer behandelt werden soll.

Freilich darf man nicht mit den Anforderungen, die man an ein modernes Geschichtswerk stellt, an jene altersgraue Urkunde herantreten. Man muß sich vielmehr die geschichtliche Tradition vergegenwärtigen, die zwischen der Abfassung der einzelnen Bücher und den Begebenheiten liegt, die sie erzählen, und man wird dann bei genauer Betrachtung sicher zu der Erkenntnis kommen, daß die Historiographie in der Fixierung der ältesten mündlichen Tradition wie in den spätesten Phasen dieselbe völlig künstlerische Behandlung des Stoffes aufzeige, die uns beim Eintritt in diesen Kunstbau mit Staunen und ehrfürchtiger Bewunderung erfüllt, ja, die allein schon die sicherste Gewähr für die Echtheit des Inhalts und die Wahrheit desselben uns böte, blühte und sproßte nicht aus jedem Blatte des großen Geschichtsbuches der Glaube an dessen Wahrheit stark und kräftig und erquickend für den unbefangenen Menschensinn hervor.

Man braucht deshalb gar nicht mit der theologischen Ansicht, der die kanonische Autorität allein die Beglaubigung des Inhalts

ist, Schritt zu halten und sich keine Opfer des Intellekts aufzuerlegen. Der Inhalt der biblischen Berichte hat sich zunächst viele Jahrhunderte durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt, ehe er schriftlich fixiert worden. Es bildeten sich dann bestimmte religiöse Anschauungen und wichtige Mitteilungen in Gestalt eines wirklich Geschehenen, durch einzelne Träger der gottgeweihten Familie, aus Selbsterlebtem, in Sagen aus, die wie bei allen alten Völkern, so auch bei den Hebräern eine hervorragende Rolle spielten und schließlich mit in die authentische Geschichte übergehen. Hat nun diese Geschichtsschreibung ihre Wurzel in dem eminent religiösen Bewußtsein des israelitischen Volkes und deutet sie auf eine direkte Manifestation des göttlichen Geistes hin, wie der gläubige Sinn annimmt, oder ist sie eitel Menschenwerk oder gar hierarchische Fälschung: für uns beruht ihre Geltung und Bedeutung in ihrem klaren und wunderbaren Inhalt, den man nicht wegleugnen oder ändern kann. Mit dem Worte: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" — mag die Wissenschaft gegen diese Kosmogonie noch so laute Einwendungen erheben — beginnt für uns eine Reihe von Geschichten, die wir stets mit gleicher Liebe, mit gleichem Interesse lesen, die uns in die großen Geheimnisse einer mächtigen Urwelt führen, deren Phantastik unsere Sinne mächtig erregt und uns mit jenen erhabenen Schauern erfüllt, die den eigentümlichen Eindruck des Bibelwortes ausmachen.

Das Paradies tut sich vor uns auf, und wir folgen der einfach naiven Erzählung, die dem Urzustand der ersten Menschen so wunderbar und künstlerich angemessen erscheint, wir hören die Schlange, wir lauschen den Klagen Kains, die Sintflut rauscht an uns vorüber, die Arche Noahs taucht auf, wir staunen den Turmbau von Babel an und folgen mit atemloser Spannung dem Leben der drei Erzväter, die als Vorbilder ihres Stammes gelten sollen, wie die Griechen die Helden der homerischen Gesänge als Vorbilder ansahen: dem hochsinnigen Herdenfürsten Abraham, dem einfachen Isaak, dem mutigen Jakob. Eine der lieblichsten Erzählungen, die alle Ansätze zu einem Epos in sich trägt, die Geschichte Josephs, zieht an uns vorüber, und mit dem Segen des sterbenden Stammvaters Jakob schließt der erste Teil jener großen Epopöe wirksam ab.

Dann tritt Mose vor uns auf, als Jüngling zuerst, dann als Mann, „der Mann Gottes", wie ihn der Meißel Michel Angelos künstlerisch versinnlicht hat, im hellen Morgenlicht der Geschichte, wie im Dunkel der Poesie, im Zwiegespräch mit seinem Gotte und seinem Volke, das er unter Wundern und Zeichen aus den Fesseln Mizraims erlöst und auf wundersamen Zügen durch die Wüste geleitet hat. Dieses ganze Leben für sich allein wiederum ein Epos von grandioser Erhabenheit und hinreißender Farbenpracht! Auf

dem Horeb beginnt seine Sendung, auf dem Sinai erreicht sie ihren Höhepunkt, auf dem Nebo ist sie vollendet! Aber welch reicher Lebensinhalt liegt zwischen diesen drei Bergen, bis Mose, „der Knecht des Herrn, starb im Lande Moab nach des Herrn Befehl. Und Er begrub ihn im Tale, im Lande Moab, und kein Mensch weiß sein Grab bis auf den heutigen Tag“.

Dazwischen liegt das ganze große Gesetz, 613 Ge- und Verbote, die das Leben des Volkes nach allen Richtungen hin regeln und den Bau eines Sozialstaates begründen sollten, dessen festes Gefüge, dessen humane Weltanschauung, dessen tiefe praktische Weisheit immer von neuem bewundert werden müssen. Dazwischen auch liegen die Kreuz- und Querzüge durch die Wüste, die Reden und Ermahnungen und Lieder des Mose, der, da er aus der Poesie in die Geschichte übertritt, zu einer Riesengestalt sich emporhebt, wie die Geschichte der Welt kaum eine zweite aufzuweisen hat. Es ist eben die Zeit der Helden, die in diesem Buche uns geschildert wird.

Ist nun dieser „Mann Mose“ der Verfasser des Pentateuchs nach göttlicher Inspiration? Der unbefangene fromme Sinn wird — das Ganze noch einmal überblickend — wahrscheinlich mit „Ja“ antworten. Die biblische Kritik setzt dem ihr entschiedenes „Nein“ entgegen. Nach der christologischen Auffassung war das „Gesetz“ die Schrift Mose's. Paulus und Jacobus, Johannes und Jesus selbst sprechen oft von diesem Gesetz, und so hat die Kirche konsequenterweise die Authentizität der Thora und ihre Abfassung durch Mose zu einem ihrer obersten religiösen Grundsätze gemacht.

Das Judentum hat natürlich die gleiche Anschauung. Schon in den späteren historischen Schriften wird von dem „Buch der Gesetze Mose's“, von „dem Buch des Gesetzes, das Mose gegeben“ wiederholt gesprochen. Schon lange vor der Entstehung des Christentums herrschte kein Zweifel, daß Mose die Thora durch göttliche Inspiration empfangen und niedergeschrieben habe. Die Schriftgelehrten nahmen dann später folgende Kette der Tradition an: Mose habe bis auf die letzten acht Verse des Deuteronomium, die von seinem Tode und seiner Bedeutung handeln, die Thora nach göttlicher Eingebung niedergeschrieben. Diese letzten acht Verse habe Josua, dem natürlich auch das Buch angehört, das nach seinem Namen benannt ist, verfaßt, Samuel habe dann die seinen Namen führenden Bücher fast ganz, sowie die *Richter* und das Buch *Ruth* geschrieben; die letzten Kapitel von Samuel II sollen die Propheten Nathan und Gad zu Autoren haben, die Bücher der Könige führen nach dieser Tradition ihren Ursprung auf den Propheten Jeremia zurück und die übrigen historischen Bücher haben Esra, Nehemia und die Männer der Großen Synagoge abgefaßt.

So der Glaube! Und nun die Kritik, die sich auf große Autoritäten stützt, vor allem auf Ibn Esra und Spinoza. Während indes der erstere nur in verhüllten Andeutungen und in nicht immer richtig verstandenen Rätseln die ersten kritischen Bedenken gegen die Autorschaft Mose's aussprach, begründete Baruch Spinoza, auf Ibn Esra's Autorität gestützt, zuerst die rationalistische Bibelkritik, wenn man nicht etwa auf die Angriffe der judenfeindlichen Gnostiker, der Epikuräer und Neuplatoniker, eines Celsus, Porphyrius u. a. oder auf schüchterne Andeutungen älterer Rabbinen deren Ursprung zurückführen will. Aber erst Spinoza hat den Nachweis versucht, daß der Pentateuch nicht von Mose herrühren könne und daß von ihm nur wenige kleine Stücke verfaßt seien. Eines der Hauptargumente gegen die Abfassung des Pentateuchs war der Vers in der Genesis 12, 6: „Die Kanaaniter wohnten damals im Lande.“ Uebrigens wurde dieser Beweis schon im elften Jahrhundert von einem spanischen Rabbiner geführt. Weiterhin zieht man Stellen wie Genesis 36, 31 für diese Zwecke herbei: „Und dies sind die Könige, die in Edom herrschten, bevor ein König über die Kinder Israel herrschte.“

Wichtiger erscheint die Frage, zu welcher Zeit der Pentateuch die Gestalt erhalten, in der er jetzt vorliegt. Auch hier ist man natürlich bloß auf Vermutungen angewiesen, die es aber aus vielen Gründen wahrscheinlich machen, daß die Redaktion des größten Teils in der Königszeit erfolgte.

Das zweite Buch der Könige berichtet uns in einer interessanten Erzählung aus der Regierungszeit des Königs Josia und Juda (c. 620 v. Chr.) wie das Gesetzbuch Mose's aufgefunden wurde.

Aus dem „erschreckenden Eindruck“, den dieses Bundesbuch der Erzählung gemäß hervorgerufen und aus gewissen anderen Indizien hat die Kritik geschlossen, daß nur das Buch Deuteronomium, in dem alle jene Flüche enthalten, aufgefunden worden. Es blieb dadurch die Möglichkeit, die übrigen Bücher in spätere Zeiten zu versetzen und so alle Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten aufzulösen. So lieferte man den Beweis, daß der Pentateuch eine sehr verschiedenartige Masse enthalte, die von vornherein einen gemeinsamen Ursprung ausschließe.

Ein Dilettant der Bibelkritik wurde zugleich ihr Chorführer, der französische Arzt Jean Astruc, angeblich von jüdischer Abstammung, der in seinem 1753 erschienenen Buche: *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* zwar noch nicht die Autorschaft des Mose, wohl aber die Einheit des Pentateuchs angriff und die frappante Entdeckung machte, daß Mose in der Genesis, da die Gottesnamen Elohim und Jahve in auffälliger Weise wechseln, zwei

Quellenschriften, eine elohistische und eine jahvistische nebeneinandergestellt, und ihnen sodann auch Bruchstücke und andere Urkunden angefügt habe. Es ist kaum zu beschreiben, welche Bedeutung diese Hypothese fortan gehabt hat. Zwar hatten schon im siebzehnten Jahrhundert, wie bereits erwähnt, einzelne Forscher wie Hobbes, Spinoza, vor allem Richard Simon, vielfache kritische Zweifel gegen die Ueberlieferung gehegt und ausgesprochen, aber erst mit dem Auftreten Astrucs fing die Kritik an, in jenes neue Stadium einzulenken, in dem sie sich noch gegenwärtig befindet. Am Anfang unseres Jahrhunderts stritten zwei Hypothesen um die Herrschaft, die ältere Urkundenhypothese Astrucs, die man aber später auf den ganzen Pentateuch auszudehnen versuchte, und die namentlich von Vater vertretene Fragmentenhypothese, welche davon ausgegangen war, daß ein großer Teil des Werkes aus kleineren Stücken bestehe, welche oft gar nicht zusammenzuhängen scheinen, und die erst in späterer Zeit von einem Sammler zu einem Ganzen vereinigt wurden. Erst mit de Wette, George, Vatke u. a. trat das historische Element in der Bibelkritik schärfer hervor, indem man die Natur des Inhalts der mosaischen Bücher selbst untersuchte, um dadurch feste Anhaltspunkte für Zeitbestimmung und Autorschaft zu gewinnen. Als ein fester Punkt, den diese Kritik nach langen, schwierigen Untersuchungen gewonnen, konnte die Hypothese gelten, daß das Deuteronomium erst zur Zeit Josia's, also gegen das Ende des 7. Jahrhunderts, entstanden sei. Darauf kamen andere Kritiker, die dieses Verhältnis geradezu umkehrten und das Deuteronomium für das älteste der mosaischen Bücher erklärten.

Andererseits aber trat auch die orthodoxe Kritik nunmehr auf, um die Authentizität des Pentateuchs zu verteidigen. F. H. Ranke, Hengstenberg, Hävernick, Drechsler u. a. griffen die Positionen der Gegner an und suchten durch scharfsinnige Argumente den alten Glauben zu retten. Später kam zu den bestehenden eine neue, die sog. Ergänzungshypothese, die nur eine „Grundschrift“ annahm, die von einem Redaktor durch Irrtum aus einer anderen Quellenschrift, der jahvistischen, ergänzt worden sei, also eine Art von Vermittelung zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Hypothesen, die von Tuch, Ewald Blank, Bohlen geltend gemacht wurde. Auf die einfache Grundschrift folgten nun zahlreiche Teilungsversuche, die verschiedenen Formen der neueren Urkundenhypothese. Heinrich Ewald zufolge haben sich am Pentateuch zehn verschiedene Arbeiter beteiligt. Das älteste Geschichtswerk, aus dem nur sehr geringe Bruchstücke gerettet sind, ist das *Buch der Kriege Jahves*. Dann folgt 2. eine Lebensbeschreibung Mose's, ebenfalls nur in dürftigen Bruchstücken

reproduziert. Mehr hat sich erhalten 3. aus dem Buch der Bündnisse, das in Simson's Zeit geschrieben ist und 4. aus dem Buch der Ursprünge, welches von einem Priester zur Zeit Salomo's verfaßt wurde. Dann folgt 5. der dritte Erzähler der Urgeschichten oder der erste prophetische Erzähler, der zwischen 800—750 lebte und schrieb, sowie 6. der fünfte Erzähler der Urgeschichten (der dritte prophetische Erzähler), der gar nicht lange nach Joel auftrat und alle bisherigen Quellen über die Vorgeschichte ineinander verarbeitete. Nun erst begann 7. die rein künstlerische Benutzung der Urgeschichte; d. h. diese Geschichte wurde als Stoff für prophetische und gesetzgeberische Zwecke benutzt. Dies geschah zuerst durch einen Unbekannten am Anfange des 7. Jahrhunderts, dann in viel umfassenderem Maße durch den Deuteronomiker, den prophetischen Vorgänger und Vollender des alten Gesetzes, der zur Zeit Manasse's lebte. Endlich zur Zeit des Jeremia trat der Dichter des Segens Mose's auf. Eine etwas spätere Hand hat aber das anfangs für sich bestehende Werk des Deuteronomikers und die kleineren Einschaltungen seiner beiden Genossen mit dem Werke des fünften Erzählers zu einem Ganzen vereinigt. Auch über diese Hypothese ist die bibelkritische Einleitungswissenschaft schnell zur Tagesordnung gegangen. Man suchte nun wieder von einem einzigen Punkt das Ganze zu erfassen und neigte sich der Anschauung zu, daß das Deuteronomium gar nicht mit Rücksicht auf die anderen Bücher redigiert, sondern ein ganz selbständiges, unabhängiges Werk sei. Im allgemeinen einigte man sich jedoch in der Annahme von fünf ursprünglich selbständigen Quellen, der Priesterschrift (P.), dem Heiligkeitsgesetz (H.), dem Elohisten (E.), dem Jahvisten (J.) und dem Deuteronomium (D.). Nur über zwei Punkte herrschte noch Uneinigkeit, erstens ob diese fünf Hauptquellen bis zu ihrer Vereinigung zu einem Ganzen selbständig nebeneinander existiert, oder ob der Jahvist und der ihm verwandte Elohist bereits ein Ganzes gebildet hätten, als das Deuteronomium mit ihnen verschmolzen wurde, zweitens in welche zeitliche Reihenfolge diese Quellenschriften zu setzen seien. In neue Bahnen lenkten die Untersuchungen von Graf ein, der auf den Forschungen von Vatke, Reuss und George fußend, eine Grundschrift historischen Inhalts annahm, den ganzen priesterlichen Elohisten aber in das Exil oder gar nach dasselbe versetzte, so daß dieser die letzte Entwickelungsstufe des sog. Hexateuchs bildete. Diese Ansicht hat in den letzten Jahren durch die Forschungen von J. Wellhausen eine weite Verbreitung gefunden; aber man darf nach den neuesten Ausgrabungen jetzt annehmen, daß auch diese Hypothese wieder manche neue gebären und oft erschüttert werden wird. Nach dieser Quellenschrifthypothese, die eine förm-

liche Revolution hervorgerufen hat, kann man in der Bibel drei Hauptbestandteile deutlich unterscheiden, den Jahvist (J.), der der „goldenen Periode“ der hebräischen Literatur angehört, aus der „die ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften herrühren, der Zeit der Könige und Propheten, die der Auflösung der beiden israelitischen Reiche vorhergeht“, den Elohist (E.), der jünger und erst durch spätere Zusammenarbeitung, welche vielleicht mit der deuteronomischen identisch, mit dem Jahvist verbunden, das Deuteronomium (D.) (Dt. 12—26), in der Zeit verfaßt, in der es entdeckt wurde, den Grundstock von Leviticus 17—26 im Exil, nach Hesekiel, doch diesem nahestehend, die priesterliche Grundschrift (P.), die aber nicht die Schrift eines Autors ist, sondern das Resultat langjähriger Arbeit in und nach dem Exil, die auch das eben erwähnte Corpus in entsprechender Bearbeitung enthält und bei der Publizierung und Einführung durch Esra im Jahre 444 schon in den Pentateuch (Pt.) eingearbeitet war. Der Priesterkodex ist also das „Gesetz der Gemeinde“, nicht aber des Volkes Israel. Die Hypothese wird nun durch religionsgeschichtliche Untersuchungen nach ihren einzelnen Schichten gestützt. Die Geschichte des Kultus, die Geschichte der Tradition, die Geschichte Israels und des Judentums werden in neuer Konstruktion aufgebaut und der Mosaismus verwandelt sich in einen Esraismus. Natürlich haben auch diese Hypothesen, die mit vielem Geist und Scharfsinn vorgetragen wurden, alsbald entschiedene Gegner gefunden, die sie durch den Nachweis zu erschüttern suchten, daß der Priesterkodex dem Deuteronomium wohlbekannt war, daß seine Lehren und Gesetze dort vorausgesetzt und sogar zitiert werden, daß sich in den geschichtlichen Partien des Deuteronomium nichts vorfinde, was auf eine solche Unbekanntschaft mit der Darstellung des Priesterkodex schließen ließe, daß vielmehr, wo es möglich, alle in den ersten vier Büchern des Pentateuchs vorhandenen Erzählungen gleichmäßig berücksichtigt werden. Es wurde ferner der Nachweis versucht, daß viele für jene Hypothese ins Treffen geführte Bibelverse eine andere als die ihnen untergelegte Bedeutung hätten, daß der Prophet Hesekiel den Priesterkodex ersichtlich benutzt habe und nicht umgekehrt, daß die Diktion der verschiedenen Bücher sehr entschiedenen Einspruch gegen die Schichtentheorie erhebe und daß schließlich die exilische oder gar nachexilische Abfassung des Ritualgesetzes aus naheliegenden Gründen bedenklich, ja in vielen Bestimmungen geradezu unwahrscheinlich und unmöglich erscheinen müsse.

Gegenüber diesen Hypothesen und Theorien, die in flüchtigen Umrissen die Geschichte der kritischen Untersuchungen über den Pentateuch illustrieren sollten, ist für die ästhetische Auffassung die

Annahme eines einheitlich aufgebauten Kunstwerks nicht allzu schwer. Im übrigen heißt es ja auch schon im Talmud und zwar ohne Widerspruch: „Die Thora ist in Fragmenten mitgeteilt worden." In der Kritik ist freilich die Fragmentenhypothese so gut wie die Interpolationshypothese wieder verworfen worden und nur die Quellenschriftenhypothese hat bis auf weiteres das Feld behauptet. Die künstlerische Einheit jenes Schriftwerkes erscheint aber um so annehmbarer, je mehr das Hauptgewicht auf die rein menschliche und einfache Erfassung des Werkes gelegt wird. Es versteht sich ein für alle Mal von selbst, daß unter dieser natürlichen Auffassung des Textwortes nicht auch ein absolut wörtliches Verständnis gemeint ist, wie ein solches bei vielen Erzählungen sich von selbst ausschließt.

Daß der Pentateuch verschiedene Quellen wie das *Buch der Kriege Jahve's*, die *Spruchdichter* und das Buch Josua, ein *Buch des Rechtschaffenen*, zitiert, ist ein Beweis, daß nicht die gesamte althebräische Literatur erhalten geblieben. Eine merkwürdige Bestätigung erhalten aber einzelne der ältesten dieser biblischen Erzählungen durch die neuesten Resultate der assyriologischen Forschung. Der starke Einfluß der babylonischen Kultur ist nicht mehr in Frage zu stellen. Er zeigt sich deutlich in einzelnen Mythen und Geschichten, in der Zeitrechnung, in der Anschauung des Weltbildes und vielen anderen Dingen. Je mehr sich das babylonische Altertum vor uns enthüllt, um so klarer werden auch diese Zusammenhänge. Nur muß man sich davor hüten, sie zu übertreiben und auf die ganze Kultur Kanaans auszudehnen. Die Assyriologie und die archäologischen Ausgrabungen in Palästina haben die Tatsache ergeben, daß schon vor der Einwanderung der Israeliten eine eigene kanaanitische Kultur dort existiert habe. Andererseits darf man nicht unterschätzen, welche Erweiterung und Vertiefung nicht nur die Mythen und Erzählungen, sondern vor allem die religiöse Weltanschauung durch Israel erfahren haben.

Wir kennen jetzt eine babylonische Schöpfungssage und eine babylonische Flutsage. Wie dürftig ist ihr Inhalt und ihre Form den biblischen Erzählungen gegenüber! In der babylonischen Schöpfungssage wird zuerst das Chaos geschildert, dann sofort die Erschaffung der Götter, weiter wie die Götter mit den Chaosmächten, namentlich der Urmutter Tiamat in Streit geraten, wie Marduk (Merodach), der Gott von Babylon, Tiamat und ihre Helfer besiegt, sie tötet und aus ihr Himmel und Erde bildet; weiter wird von der Erschaffung der Gestirne und des Menschen durch Marduk berichtet; die Sage endigt mit einem Hymnus auf den Schöpfergott Marduk. In der babylonischen Flutsage tritt ein Held Utnapischtim, mit dem Beinamen Chasisatra, auf, der einem anderen,

Gilgamesch, die Flutgeschichte erzählt, wie er die Tiere ausgesandt und schließlich geopfert habe, so daß die Götter „gleich Fliegen“ sich um sein Opfer gesammelt und gegenseitig mit Vorwürfen „wegen der unüberlegten Veranstaltung der Flut“ überhäuft haben. Schließlich gewähren die Götter dem Sintfluthelden ewiges Leben und versetzen ihn in ein fernes Land, an die „Mündung der Ströme“. — Und nun vergleiche man mit diesen babylonischen Sagen die biblische Relation in ihrer fremdartigen und doch innig vertrauten Schönheit, mit dem langsam und majestätisch dahinrollenden Fluß der Darstellung, und man wird kaum noch den Mangel eines hebräischen Epos empfinden, sondern in diesen Hirtenerzählungen und Heldengeschichten die Keime einer großen epischen Dichtung finden, die das Morgenrot der Menschheit erhellt.

* * *

Dieselbe Grundschrift mit den beiden Quellenschriften, welche den Pentateuch durchzieht, hat man auch im Buche *Josua* zu finden vermeint und dessen Autorschaft deshalb dem Pentateuch-Redaktor oder dem Deuteronomiker zugeschrieben. Es erzählt in schlichten Worten, die nur hier und da von poetischen Stellen unterbrochen werden, die Eroberung und Verteilung des Landes an die zwölf Stämme durch Josua, der nach dem Tode Mose's der einzige Führer des israelitischen Volkes ist, ein tapferer und doch demütiger Held, der freudig bekennt: „Ich und mein Haus wir wollen dem Herrn dienen!“ Was Mose nicht beschieden war, das gelobte Land zu erobern, das sollte Josua vollenden, indem er die Kanaaniter bekämpfte und besiegte. So schließt die Erzählung sich ergänzend an den Pentateuch an, indem sie das Bild der Begründung einer theokratischen Gesetzgebung vervollständigt. Die ganze Auffassung des geschichtlichen Verlaufs ist genau dieselbe wie im Pentateuch. Das Buch enthält auch die vielbesprochene Erzählung von dem Stillstand der Sonne auf das Geheiß Josuas, wie sie im *Buche des Rechtschaffenen* vorher schon mitgeteilt worden sei, als ein Beweis, daß für den tapferen Helden der Himmel selbst gestritten habe.

Mit welchem kritischen Eifer die Rationalisten diese Erzählung verfolgt, mit welcher hartnäckigen Engherzigkeit die Orthodoxen sie verteidigt, ist bekannt. Auch daß eine Mittelpartei schließlich eine Versöhnung herzustellen glaubte, indem sie das Wunder in „eine übermenschliche Erhöhung der Tapferkeit und Ausdauer“ umdeutete. Es ist ein durchaus vergebliches Bemühen, die Wunder der Bibel natürlich deuten zu wollen, da sie mit dem Gottesbegriff des israelitischen Volkes eng verknüpft sind. Die solches versuchen, versündigen sich mehr an dem Inhalt dieser Wundergeschichten als die, welche sie einfach wegleugnen und in dem

Wunder eine bestimmte Bildungsstufe der Menschheit, eine besondere poetische Form des religiösen Glaubens erkennen wollen.

Das Wunder des Josua bei Gibeon hatte bekanntlich später noch eine tragische Geschichte. Als Galilei das Gesetz der Rotation der Erde gegen diesen biblischen Ausspruch geltend machte, wurde er gezwungen, den Lauf der Erde um die Sonne abzuschwören und die Bewegung der Sonne anzuerkennen. Und noch oft hat später die Orthodoxie verzweifelte Anstrengungen gemacht, dies Wunder der Wissenschaft gegenüber aufrecht zu erhalten, anstatt in der Erzählung ein ursprüngliches poetisches Bild zu erkennen, wie es bei antiken und modernen Dichtern oft sich vorfindet. Zum Zeugnis dafür ist mit Recht das Gebet des Agamemnon aus der Ilias herangezogen worden:

„Nicht, o Zeus, laß sinken die Sonn' und das Dunkel heraufzieh'n,
Eh' ich hinab von der Höhe gestürzt des Priamos Wohnung."

Das Buch Josua hat als Geschichtswerk wie für die Landeskunde Palästinas erheblichen Wert, weil es in dem Bericht über die Verteilung Kanaans unter die zwölf Stämme ein im wesentlichen treues und anschauliches Bild von dem Lande gibt, wie es zur Zeit des Josua aussah; und es ist dabei fast gleichgültig, ob das Buch Josua wirklich mit dem Pentateuch eine Gruppe — den sog. Hexateuch — bildet, nach dessen Abschluß der älteste biblische Erzähler Abschied nimmt.

Merkwürdig aber bleibt es, daß das Buch fast in ähnlicher Weise abschließt wie das Deuteronomium. Dort nimmt Moses, hier Josua Abschied von seinem Volke in einer feierlichen Rede, dort wie hier schließt die Erzählung mit dem Tode und Begräbnis des Helden, der sein Volk durch Kämpfe zu Siegen geführt hat.

* * *

Eng schließt sich an das Buch Josua das *Buch der Richter* an, so daß sogar ein Stück aus dem ersteren Werke sich hier wiederholt findet. Es reicht vom Tode Josua's bis zum Tode Simson's, schildert die Kämpfe mit den Kanaanitern und enthält verschiedene Episoden, von Micha und dem Kriege gegen Gibea, sowie die Erzählung von Ruth, welche ursprünglich diesem Buche einverleibt war.

Zwölf Männer, für die die Bezeichnung als Richter allerdings nicht immer zutreffend ist, ziehen in diesem Buche an uns vorüber, die Israel in jener wildkriegerischen Zeit leiteten — in einem Zeitraum von etwa dreihundert Jahren, innerhalb dessen wir das israelitische Volk in seiner vollen ungezügelten Jugendkraft und in stetem Kampfe gegen die reinen Ideen des ihm anvertrauten Gottesglaubens erblicken. Nach Josua's Tode übernimmt Othniel

die Führung der Stämme. Er hatte schon bei Lebzeiten des Helden „die Bücherstadt“ erobert und erwirkte nach dessen Hinscheiden „dem Volke 40 Jahre Ruhe“, so daß es an die Arbeit der Ansässigmachung gehen darf. Der Nächstfolgende gewährt den Israeliten sogar eine 80-jährige Ruhezeit, nachdem er den Moabiterkönig Eglon erfolgreich bekämpft hatte. Auch der ihm folgende Samgar „befreite Israel“ — diesmal von den Philistern, deren er „sechshundert mit einem Ochsenstachel erschlug“.

Es kommt eine Frau, Debora, an die Reihe, deren Leben durch jenes uralte Lied, das wir noch kennen lernen werden, berühmt geworden ist. Nach ihr Gideon, der tapfere Held, der die Midjaniter schlägt und die fremden Götterbilder zerstört, um den reinen Gottesglauben wiederherzustellen, der dem Volke in seiner heidnischen Umgebung fast ganz abhanden gekommen war, und der noch am Lebensabend Gideon’s schon wieder Wurzel faßt in Sichem und den anderen Wohnsitzen der Hebräer. Von den nächstfolgenden Führern, Tholah, Jair, Ibzan, Elon und Abdon, berichtet unser Buch nur wenig, desto mehr aber von Jephtha, einem streitbaren Helden aus Gilead, von dem die Legende erzählt, daß er, ehe er in den Krieg gegen die Ammoniter zieht, jenes furchtbare Gelübde geleistet habe: was immer aus des Hauses Türe ihm entgegentrete, wenn er siegend wiederkehre, wolle er dem Herrn als Brandopfer darbringen. Ein entsetzliches Schicksal führte ihm die eigene Tochter entgegen und er opfert dem furchtbaren Schwur die blühende Jungfrau, ein Zeichen, wie tief der Götzendienst und der Menschenopferkultus der sie umgebenden Völker selbst die Besten in Israel vergiftet hatte. Durch diese Legende wird aber wahrscheinlich jenes Fest erklärt, das die Mädchen in Gilead noch in historischer Zeit viermal im Jahre gefeiert haben.

Ein Gemisch von derbem Humor und tiefer Tragik hat man sehr richtig die Geschichte des nun folgenden Richters Simson genannt, das die interessanteste Partie des Buches ausfüllt und wohl unstreitig die prosaische Bearbeitung irgend eines uralten Heldenepos bildet. Sie ist eine der ergötzlichsten Geschichten der Bibel mit ihren Rätseln und Abenteuern, die vielfach an die um die Gestalt des Herkules sich lagernden Sagenkreise erinnern, und enthält fast alle Momente eines echten volkstümlichen Epos. „Der hebräische Volksgeist ist sonst im allgemeinen zu ernst und trocken, zu pathetisch und erhaben gestimmt, als daß er dem gründlich Komischen und der herzlichen Lachlust je hätte rechten Geschmack abgewinnen können. Um so mehr Interesse gewährt dieser eine Held mit seiner jovialen Laune und seinen barocken Geniestreichen, mit seiner Verliebtheit und seinem tragischen Ende, indem er zeigt, daß das Komische als ein allgemein menschliches und echt

volkstümliches Element auch den hebräischen Stämmen nicht ganz abging und nur in der Literatur keinen rechten Ausdruck finden konnte", weil eben diese Literatur einen durchaus theokratischen und tiefreligiösen Hintergrund hatte. Nur in der Geschichte Jakob's finden sich noch Ansätze zu solchen volkstümlichen Schwänken, sonst wird in der ganzen Bibel nur selten gelacht, — was einen neueren ethnographischer Forscher dazu veranlaßte, den Semiten die Fähigkeit des Lachens überhaupt abzusprechen, — niemals aber so herzhaft wie bei den Schwänken und heldenhaften Abenteuern des Richters Simson aus dem Stamme Dan, welcher „Richter des Volkes hat, wie je einer der Stämme".

In dem Buche *Samuel*, das in den Uebersetzungen in zwei Bücher getrennt wurde, während der Grundtext nur ein Buch kennt, wird die Erzählung der Geschichte von den Zeiten des Richters und Propheten Samuel bis in die Tage der Königsherrschaft hinein fortgesetzt. Es erzählt die Vorbereitung und Entstehung des Königtums, das nach einer Fabel des Jotham im *Buche der Richter* den alten Hebräern nur als ein notwendiges Uebel erschien, und die Herrschaft der beiden ersten Könige bis zum Tode David's. Zuerst tritt die imposante Erscheinung Samuel's auf, der Richter und Priester zugleich, eine der edelsten Erscheinungen der israelitischen Volksgeschichte. Eine neue Epoche der nationalen Wiedergeburt nach langjähriger Barbarei, Anarchie und allgemeiner Sittenverderderbnis, wird von ihm angebahnt und zwei Heldenfürsten, Saul und David, salbt er selbst zu Königen über Israel. Seine Abstammung sowie sein Verhältnis zum Hohenpriester Eli, das Gebet seiner Mutter, seine Priesterweihe, dies alles ist mit einer rührenden Einfachheit und schlichten Innigkeit erzählt. Mit dem Auftreten der Könige ändert sich allerdings der Ton der Erzählung, die nun je zuweilen düstere Farben annimmt und stärkere Töne anschlägt. Die Zeit der Helden war vorbei. Es beginnt der Kampf zwischen Priestern und Königen, der sich in den Berichten der historischen Bücher deutlich ausprägt und jedem derselben das Gepräge eines eigentümlichen Standpunkts zu diesen Kämpfen verleiht.

Es gilt dies namentlich von den Berichten über Saul; die Erzählung seiner Erhebung zum König über Israel wie sein Gang zur Hexe von Endor sind Meisterstücke epischer Darstellung.

Später kam „ein böser Geist" über den König und er mußte der Heldenerscheinung David's den Platz räumen, der die große Idee eines einheitlichen monarchischen Gottesstaates zum ersten Male verwirklichte. Was uns nun an den biblischen Erzählungen überhaupt — insbesondere an den Berichten über das Leben David's — auffällt, ist die Unparteilichkeit, mit der die Erzähler Licht und Schatten verteilen, mit der sie Gutes und Böses, Heldentaten

und Uebeltaten in unmittelbarer Aufeinanderfolge berichten. Dadurch können wir uns von dem Charakter jedes Helden ein klares Bild entwerfen, und darin vor allem kann man den Beweis für die Echtheit jener Schrifen finden. Wären sie wirklich von herrschsüchtigen, schlauen Priestern zu hierarchischen Zwecken gefälscht worden, so müßten diese Fälscher sehr unkluge Leute gewesen sein, da sie von ihren Helden und Vorbildern ohne Ausnahme — von Abraham, ja von Adam bis zu David, und am meisten von diesem — so viel Nachteiliges zu berichten wissen, was doch wohlweislich kaum einem höheren priesterlichen Zweck, geschweige denn einer theokratischen Weltanschauung dienen und von einem klugen Redaktor leicht ausgemerzt oder übergangen werden konnte. Der tiefe Grundton religiöser Begeisterung aber, der alle diese Schriften durchzieht, der selbst durch ihre dunkelsten Blätter, die von Blut und Gräueln triefen, hindurchklingt, erhebt diese Schriften über jenen Verdacht. Vor allem aber klingt er in der Geschichte David's an, und daher kommt es wohl auch, daß dieser König, dessen Lebensführung keine durchaus makellose gewesen, doch ein Muster aller künftigen Herrscher und Führer Israel's, das Vorbild eines gottgeweihten Lebens wurde, aus dessen Geschlecht einst das Heil nach der prophetischen Verkündigung erblühen sollte.

* *
*

Die *Bücher der Könige*, im Grundtext gleichfalls nur ein Buch, erzählen die Geschichte aller Könige nach David bis zur Wegführung des Volkes. Sie beginnen also mit der Thronbesteigung Salomo's und gehen bis zum Untergang des Reiches. Ein frisches Kulturleben beginnt nun für Israel, ein Weltverkehr von großer Bedeutung, der die Blüte der Künste, der Poesie und der Wissenschaften im Gefolge hat. Das Staatswesen wurde während jener langen Friedensregierung befestigt, und den Hebräern ein weiter historischer Gesichtskreis eröffnet, von dessen Vorhandensein eben diese Bücher der Könige beredtes Zeugnis abgeben. Wir finden darin die Berufung auf zwei ältere Werke, die *Chronik der Könige von Juda* und die *Chronik der Könige von Israel*, die sich zum Teil aus den erhaltenen *Büchern der Chronik* rekonstruieren lassen. Eine von den früheren historischen Schriften vielfach abweichende, im wesentlichen prophetisch-didaktische Tendenz ist in diesen Büchern nicht zu verkennen. Auf die Zeit der Helden ist nun die Epoche der Propheten gefolgt, und deren Wirksamkeit steht fortan ersichtlich im Vordergrunde der Geschichtserzählung. Der Standpunkt auch dieser Bücher ist ein tief religiöser: der Erzähler glaubt an die göttliche Weltregierung und unter ihren Einfluß stellt er die sich erfüllenden Geschicke seines Volkes.

Form und Stiel der Darstellung sind von nun an rein historisch, manches Mal sogar ziemlich trocken und nur da von poetischem Schwung, wo sie von der Weisheit des Königs und dem Glanz seiner Herrschaft erzählen. Denn der Herr gab ihm — nach dem Bericht dieses Buches — „ein weites Herz, der Weisheit und Einsicht viel, wie Sand am Ufer des Meeres, daß Salomo's Weisheit größer war als die aller Kinder des Morgenlandes und alle Weisheit Aegyptens. Ja er war weiser als alle Menschen und berühmt unter allen Völkern. Er dichtete dreitausend Sprüche und seiner Lieder waren tausendundfünf. Denn er dichtete von den Bäumen, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop herab, der an der Wand wächst, und über das Vieh und die Vögel, das Gewürm und die Fische. Von allen Völkern kam man, Salomo's Weisheit zu hören, viele Könige selbst, die seine Weisheit erfahren."

Eine große und seltene Klugheit, eine umfassende Bildung, namentlich eine ausgebreitete Naturkenntnis und eine hohe poetische Begabung, von der noch die Rede sein wird, war also Salomo zu eigen. Und er verwendete dies alles zum Heil seines Volkes und des Glaubens, dem er einen prächtigen Tempel zu Jerusalem erbauen ließ. Seine Regierung bezeichnet die höchste Blüte, aber auch den Beginn des Verfalls von Israels Macht. Die Priesterherrschaft befestigt sich immer mehr, das Volk verfällt stets von neuem dem Aberglauben, die lauernden Feinde ringsumher bedrängen das Land und von den Propheten, die seit der Begründung der Prophetenschulen durch Samuel statt der alten Wahrsager und Zeichendeuter Israel die Wahrheit verkündet, waren Nathan und Gad nicht mehr am Leben; von ihren Nachfolgern weiß aber die Geschichte nichts zu künden.

Der Verfall führt unter dem Sohne Salomo's, Rehabeam, zur Trennung des Reiches. Jerobeam tritt an die Spitze Israels und Rehabeam bleiben nur der Stamm Juda, Jerusalem und das Land Benjamin's treu. Von nun an stehen sich zwei Reiche feindlich gegenüber: Israel und Juda. Das erstere das größere, aber ohne die Hauptstadt des Glaubens und deshalb bald dem Götzendienst des Baal und der Astarte fröhnend und endlich dem assyrischen König Salmanassar (bezw. seinem Nachfolger Sargon) anheimfallend, der das Reich, das von 933—922 bestanden, auflöst und das Volk in die Verbannung schickt. Das andere, Juda, der Träger und Mittelpunkt der religiösen Entwickelung, wo die hervorragendsten Propheten leben und eine reiche Literatur emporblüht, unter zwanzig Königen aus dem Hause David's, von 933—586, die aber den Verfall doch nicht aufhalten und mit geringen Ausnahmen den Götzendienst gleichfalls befördern, indes der Feind von Osten heranrückt, ein Chaldäerheer Jerusalem belagert und erobert, den Tempel zer-

stört und den Rest des Volkes in die Gefangenschaft nach Babel führt.

Dies alles erzählt das Buch oder die *Bücher der Könige* bald mit epischer Breite und Behaglichkeit, bald mit epigrammatischer Schärfe, bald mit chronologischer Kürze. Der Glanzpunkt der Erzählung ist außer dem Leben Salomo's die Geschichte der beiden Propheten Elia und Elisa, welche einen heißen Kampf gegen den in Israel mächtig emporwuchernden Götzendienst führen und kein Mittel scheuen, den alten Glauben wieder zu Ehren zu bringen. In der Tat, es gibt nur wenige Erzählungen in der Bibel, welche einen so gewaltigen Charakter hätten, und in denen die Größe und Bedeutung des Helden durch das ihn umgebende Wunderbare so erhöht würde, wie die Geschichte Elias, zu der die Geschichte Elisa's fast wie eine Kopie sich verhält. Es ist alles großartig an dem Manne, der ohne jede Rücksicht um den Herrn eifert, unter Gottes wunderbarem Beistande die Baalspfaffen beschämt und ausrottet, der stürmisch zu Gott klagt, als er sein Wirken vereitelt, sein Leben bedroht sieht, und von ihm weiter in seinem großen Streben unterstützt wird, bis er endlich auf feurigem Wagen gen Himmel fährt. In diesen erhabenen Gestalten mischen sich Dichtung und Geschichte zu einem wundersamen Bilde, aber sie wären sicher unmöglich gewesen, wenn sie nicht einer großen Wirklichkeit entsprochen hätten!

Feurigen Geistes war Elia, und Feuerflamme war der Geist seiner Mission. Einst, als er müde und matt zum Berge Horeb ging — so ungefähr lautet jene biblische Erzählung — und in der dürren Wüste unter dem einsamen Wachholderbaum ruhte, da seufzte er: „Es ist genug, so nimm nun, Herr! meine Seele, denn nicht besser bin ich als meine Väter.“ Und ein Engel Gottes stärkte ihn, daß er zum Berge in vierzig Tagen gelangte, wo Gott zu ihm sprach: „Was suchst du hier, Elia?“

Und dieser erwiderte: „Ich habe geeifert um den Herrn der Heerschaaren, denn die Kinder Israels haben deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen, deine Propheten ermordet, und ich allein bin übrig geblieben und sie standen mir nach dem Leben.“ Und die Stimme rief ihm zu: „Erhebe dich und steig auf den Berg vor den Herrn und der Herr wird vorüberziehen!“ Da erhob sich ein großer und starker Sturm, der Berge entwurzelte und Felsen zertrümmerte vor dem Herrn — aber nicht im Sturm war der Herr. Und nach dem Sturm ein Beben der Erde — aber auch nicht im Beben der Erde war der Herr. Und dann kam ein Feuer — aber auch nicht im Feuer war der Herr. Und nach dem Feuer entstand ein sanftes Säuseln. Als Elia dieses hörte, da verbarg er sein Angesicht, denn er fühlte die Nähe des Herrn!

Nicht minder feierlich ist der Schluß der Darstellung, der den Tod des Elia erzählt, wie er mit Elisa, den er zu seinem Nachfolger gesalbt, am Jordan geht und dem geliebten Schüler sagt: „Verlange, was ich dir tun soll, ehe ich von dir genommen werde.“ Und Elisa antwortete: „Möge dein Geist zwiefach auf mir ruhen!“ Während sie so dahingingen und sprachen, kam ein feurigen Wagen mit feurigen Rossen und trennte die beiden voneinander und führte Elia im Wetter gen Himmel.

Die Sage hat das Leben des Elia wunderbar ausgestattet. Sie erzählt, daß er seither oft die Menschen besuche, aber in einem anderen als seinem ehemaligen Feuergeiste. „Unsichtbar oder in fremder Gestalt mischet er sich in das Gespräch derer, die nach Weisheit forschen, und vereinigt ihre Seelen. In häuslichen Geschäften kehret er das Herz der Väter zu den Kindern, und das Herz der Kinder zu den Vätern! Er rettet aus Gefahren, und antwortet dem Betenden erquickend und tröstend.“

Wie in keiner anderen Erzählung weht in der von Elia der Hauch des Morgenlandes uns an.

* *
*

Für unsere ästhetische Auffassung der biblischen Literatur kann es wiederum ziemlich gleichgültig sein, ob in jener literarisch bedeutsamen und fruchtbaren Königszeit wirklich alle Schriften entstanden sind, die man in diese Periode verlegt. In jedem Falle aber war, wie gesagt, die Epoche, die das Buch der Könige schildert und in der es wohl auch selbst entstanden, eine Zeit großer Regsamkeit. Die hebräische Geschichtsschreibung erhält ihre höchste Ausbildung, Prophetie und Poesie stehen in voller Blüte, der religiöse und ethische Charakter der Literatur prägt sich immer schärfer in den erhaltenen Erzeugnissen der Periode aus. Und so groß war die geistige Kraft des Volkes, daß selbst die Auflösung des Staates und die Zerstörung des religiösen Mittelpunktes sie nicht ganz brechen konnte, daß vielmehr das Exil eine Zeit innerer Läuterung ward, in der das Volk seiner großen Mission sich bewußt wurde, ohne seine schöpferische Kraft zu verlieren, die in vielen aus den Exilsjahren stammenden Produktionen sich kundgibt, welche an religiöser Wärme und Innigkeit womöglich die Erzeugnisse vorhergegangener Perioden übertreffen. Die Idee des geistigen Monotheismus als der einzig wahren religiösen Weltanschauung hat in diesen Leidensjahren tiefe Wurzel gefaßt und erfüllt deshalb nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil alle Gemüter.

In diese Periode erneuten religiösen Aufschwungs fallen die letzten historischen Bücher der Bibel, das *Buch der Chronik*, sowie die Bücher *Esra* und *Nehemia*, die früher ein Ganzes bildeten und

von der Kritik einem Autor zugewiesen werden. Sie erzählen noch einmal die Geschichte von der Schöpfung bis zur Neubegründung des jüdischen Gemeindelebens unter Esra und Nehemia sowie die Geschichte des neuen Juda. Die Listen der Chronik sind zum Teil von großem historischen Wert, da sie ein wichtiges Material zur Kenntnis der altisraelitischen Stammes- und Geschlechtsverhältnisse darbieten. Die Bücher endlich, welche von der Neuaufrichtung des Tempels und Jerusalems erzählen, durchzieht eine freudige religiöse Begeisterung, die für den Reiz der entschwundenen Naivetät und Harmlosigkeit einigermaßen zu entschädigen vermag. Die Sprache zeigt die jüngste Entwickelung des biblischen Hebraismus, und die Werke selbst geben ein Bild der religiösen Strömungen, die das neue Judentum durchzogen, dessen Väter, Esra und Nehemia selbst, als eifrige und glaubentreue Vertreter jenes mosaischen Gesetzes erscheinen, dessen Restaurator der erstere mit Fug und Recht genannt werden durfte. Die große weltbewegende Idee dieses Gesetzes fing an, Blüten zu treiben und Früchte zu tragen. Das alte Gesetz fand getreue Befolgung und die in demselben vorgeschriebenen Pflichten eifrige Pflege. Die Lehre ward durch den Priester Esra volkstümlich, die Vorlesungen aus derselben zur religiösen Gepflogenheit; das Volksleben wurde der verkörperte Gedanke der Religion.

Wir kommen im Verlauf dieser Darstellung noch einmal auf diese wichtige Entwickelungsperiode zurück, die in ihrem Schoße schon die Keime der späteren jüdischen Literatur trägt und die zugleich den Abschluß der großen historischen Bücher des Alten Testaments bedeutet. Nur bescheidene Nachzügler folgen noch diesen historischen Epen, dichterische Erzählungen, die eine Nachblüte des neu erwachten Volkslebens zur Reife gebracht und mit künstlerischer Freiheit ausgestattet hat. Wie verschiedene Abschnitte der Geschichte selbst, so lassen sich auch diese Erzählungen als Muster des Romans und der Novelle bezeichnen, die erst viel später zu einer besonderen Literaturrichtung sich auswuchsen. Die erste dieser Erzählungen ist das kleine Buch *Ruth*, welches, wie bereits erwähnt, früher mit dem Buche der Richter vereinigt war und erst später abgetrennt und den Hagiographen beigesellt wurde.

Es erzählt in freundlich-idyllischer Weise, wie die Moabiterin Ruth, die Urgroßmutter des Königs David, mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem zog und sich dort verheiratete. Gegen die historische Wahrheit der Erzählung, die auch sonst bestätigt wird, haben sich nur wenige Einwendungen erhoben; die Art der Darstellung ist eine freie, dichterisch gestaltende. Das Buch Ruth ist deshalb eine althebräische Dorfgeschichte, ein idyllisches Familien-

bild genannt worden, und ist wohl auch als ein solches aufzufassen; es ist voll der lieblichsten, sich selbst genügenden Beschränkung und der innigsten Natureinfalt und Naivetät. „Ein seliger Friede geht durch das Ganze und teilt sich auch von selbst dem Leser mit. Die Seele der ganzen Erzählung ist eigentlich das Gefühl des tiefsten Familienzusammenhangs, der hier um so sittlicher und schöner erscheint, als er zuleich auf freier Selbstbestimmung beruht. Wir können hier einen Blick tun in die Gediegenheit und Ehrenhaftigkeit des hebräischen Familienlebens, in ein gemütvolles, sinnig frommes Stillleben, das bei aller Einfachheit doch so reich und anziehend ist."

Die Darstellung und Komposition der Erzählung ist einfach und anschaulich, auf einen so rein epischen Ton gestimmt, daß man nicht gern die Abfassung des Buches in die vorwiegend gesetzgeberische Zeit nach dem Exil verlegen möchte, da doch so ziemlich alles in ihm auf die Frühlingszeit des israelitischen Volkslebens hindeutet.

Ruth steht natürlich im Vordergrund der lieblichen Erzählung, die Zeugnis ablegt von einem merkwürdig freien Sinn gegen Andersgläubige, der in jener Zeit und in jenem Lande geherrscht haben muß, in dem dies kleine Idyll entstanden, dessen erster Teil: „Wie Ruth mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem zieht", auch der künstlerisch schönste ist.

Im weitern Verlaufe der Erzählung wird nun geschildert, wie Ruth auf Boas' Felde Aehren sammelt, wie Boas der Ruth die Ehe verspricht und zum guten Ende, wie Boas die Ruth heiratet und ihre Ehe gesegnet wird. Dieses Ende der Erzählung ist auch ihr historischer Untergrund, dem sie es zu danken hat, daß sie den heiligen Schriften eingereiht worden, und dem wir es vielleicht zu danken haben, daß wir dieses Juwel althebräischer Erzählungskunst überhaupt besitzen, da es sonst vielleicht mit vielen anderen Schätzen der alten weltlichen Literatur verloren gegangen wäre.

Der Segen der Ehe von Boas und Ruth ist natürlich ein Sohn, bei dessen Geburt die Weiber zu Noëmi sprechen: „Er wird dir werden zum Erquicker deiner Seele und zur Stütze deines Alters; denn deine Schwiegertochter, welche dich liebet, hat ihn geboren, sie, die dir besser ist, als sieben Söhne." „Und es nahm Noëmi das Kind" — so schließt die Erzählung — „und legte es an ihren Busen, und ward seine Wärterin." Die Nachbarinnen aber gaben ihm einen Namen, indem sie sprachen: „Der Noëmi ist ein Sohn geboren, und sie gaben ihm den Namen Obed (Diener), welcher ist der Vater Isaï's, welcher ist der Vater David's."

* * *

Von weit geringerer epischer Reinheit ist eine zweite derartige biblische Erzählung, das Buch *Jona,* des Propheten, das deshalb auch wohl auf einen viel späteren Ursprung hinweist. Wieder hat sich um einen historischen Namen, den des Propheten Jona ben Amithai, ein Lehrgedicht gerankt, dessen Ursprung unbekannt, obwohl man es mit phönizischen, griechischen und anderen Sagen hat in Verbindung bringen wollen, dessen Tendenz und Bedeutung aber schon aus dem Inhalt klar hervorgeht.

Gerade diese didaktische Tendenz aber, sowie der menschlich freie Geist, der auch diese Erzählung durchweht, verleiht ihr hohen Wert. Die Synagoge hat dies am ehesten gewürdigt, da sie das Buch zur Vorlesung am Abend des Versöhnungstages gewählt hat, wo die einfache und naive Erzählung stets eines tiefen Eindrucks auf die andächtige Gemeinde sicher ist.

Die ziemlich klare Tendenz des frisch und lebendig geschriebenen Buches lehrt anschaulich, daß jede Trennung des Menschen von Gott Unheil nach sich ziehe. Glaubt der Mensch, dem Herrn zu entrinnen, so ereilt ihn rasch dessen Strafgericht. Aber die Gnade überragt bei Gott die Strafe; sie erfüllt sich zweimal an Heiden und einmal an Jona selbst, dem schließlich aus dem Wunderbaume noch die Lehre erwächst, daß der Mensch nicht murren dürfe, wenn er die Wege Gottes nicht verstehe, dessen Gnade auch Heiden zuteil werde, so sie sich bekehren und ihre Sünden bereuen, denn die Gnade und Barmherzigkeit sei die wichtigste und die am meisten zu preisende Eigenschaft Gottes.

Der didaktische Zweck des Buches blickt fast aus jedem Worte hervor. Sowohl in der Wahl des Stoffes, wie in der Bearbeitung desselben gibt sich die bestimmt ausgeprägte Tendenz kund, einer jüngeren Generation gewisse Wahrheiten, die ihr abhanden gekommen sein mochten, im Gewande der Erzählung desto glaubhafter zu verkünden, je sinnfälliger diese Erzählung gestaltet wurde.

Nur hat der Dichter dieses kleinen Romans allerdings die Anschaulichkeit hie und da etwas übertrieben und stark realistische Züge in seine Erzählung verwebt. Das Buch Jona ist deshalb bei vielen Kritikern in Ungnade gefallen. Aber mit Unrecht! Denn neben solchen, dem Verständnis der Zeit, für die es geschrieben, wahrscheinlich sehr angemessenen Zügen hat der Erzähler die feinsten Momente der Volksdichtung scharf und klar hervorgehoben und mit großem Geschick in seine Darstellung verwebt.

Schon daß er die ganze Sage an den Namen eines Propheten geheftet, der mutig verkündet: „Ein Hebräer bin ich und den Gott des Himmels und der Erde fürchte ich“ — schon das ist ein charakteristischer Zug. Noch tiefer ist der Gedanke, Unheil und Rettung an jenes Meerungeheuer zu knüpfen, ohne das ja Jona

wahrscheinlich ertrunken wäre. Und es ist deshalb durchaus kein Versehen, sondern im Gegenteil ein feiner Zug und ein tiefer Sinn, Jona in der größten Gefahr nicht ein Gebet um Rettung, sondern ein Danklied für die bevorstehende Rettung anstimmen zu lassen. Die Prophetie, die in diesem Buche überhaupt stark hervortritt, feiert dadurch ihren höchsten Triumph. Dieses Lied lautet also:

„Aus meiner Not rief ich zum Herrn und er erhörte mich. Aus der Unterwelt Bauch schrie ich; Du hörtest meine Stimme.

Du hattest mich in die Tiefe, mitten ins Meer geworfen, ein Strom umgab mich; alle Deine Brandungen und Wogen gingen über mich weg.

Da dachte ich: Verstoßen bin ich aus Deinen Augen! werd ich wieder Deinen heiligen Tempel schauen?

Das Wasser umfing mich, ans Leben ging es mir, die Flut umringte mich; Schilf war an mein Haupt gebunden.

Bis zu den Gründen der Berge war ich hinabgesunken, der Erde Riegel waren hinter mir geschlossen für immer: da zogst Du, Herr, mein Gott, aus der Grube mein Leben hervor.

Als mir meine Seele verschmachten wollte, gedachte ich des Herrn: da kam zu Dir mein Gebet in Deinen heiligen Tempel.

Die, welche nichtige Undinge im Auge behalten, verlassen ihre Frömmigkeit.

Ich aber will Dir mit lautem Preise opfern; was ich gelobte, will ich erfüllen. Hilfe kommt vom Herren!“

Die Absicht dieser Einschiebung scheint gewesen zu sein, die Gabe der Prophetie und die Heiligkeit, der prophetischen Rede an einem merkwürdigen Falle nachzuweisen. Daß das Buch plötzlich abbricht, liegt in der eigentümlichen Tendenz, die ja nur eine Geschichte aus dem Leben Jona's und nicht dieses selbst in seiner ganzen Ausführlichkeit berichten wollte.

Von großer Schönheit ist die eingeflochtene poetische Episode von dem Wunderbaum, da hier die didaktische Tendenz nicht zu stark hervortritt:

„Und der Herr ließ einen Kikajon aufsprießen, der vor Jona emporwuchs und zum Schatten über seinem Haupte wurde, um ihn von seinem Leiden (dem Sonnengrand) zu erretten. Und Jona freute sich über den Kikajon sehr herzlich. Und der Herr schuf einen Wurm, als der Morgen anbrach, der den Kikajon anfiel, und er verdorrte. Und als die Sonne aufging, da ließ der Herr einen Morgenwind kommen und die Sonne drückte auf das Haupt des Jona, daß er ermattete. Und er sehnte sich zu sterben und sagte: Besser ist Sterben für mich denn Leben! Und der Herr sprach zu Jona: War es gut, sich ob des Kikajon zu erzürnen, und er sprach: Es war gut.

Und der Herr sprach: Du hast dich erbarmt des Kikajon, dessen du dich nicht angenommen, den du nicht großgezogen. Und ich sollte mich nicht erbarmen über Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die zwischen rechts und links nicht zu unterscheiden vermögen, und vieles Vieh?“

* * *

Ein eigentümliches Buch ist die dritte der dichterischen Erzählungen der Bibel, das Buch *Esther*, nach seiner Sprache und

vielen anderen Anzeichen zu schließen, das späteste Buch der biblischen Literatur, dessen Abfassungszeit vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. kaum anzunehmen sein dürfte. Die Sprache wimmelt von Aramäismen und persischen Ausdrücken. Mehr denn fünfzig solcher Fremdwörter enthält das kleine Buch, welches die Juden den „fünf Rollen" angereiht und in den Kanon aufgenommen haben, obwohl diese Aufnahme vielfachen Widerstand hervorrief.

In der Tat scheint sie nach der Darstellung und dem Inhalt dieser Schrift, die man für einen historischen Roman angesehen, nicht leicht begreiflich. Aber es berechtigt dies noch immer nicht, die Wahrhaftigkeit der Tatsache selbst, an die sich die Erzählung knüpft, in Abrede zu stellen, wenn man keine anderen Beweise hat als die vielen Unwahrscheinlichkeiten, die sie enthält und die ja Zusätze des Autors sein konnten, und den Umstand, daß alle gleichzeitigen und nächstspäteren Quellen von dem Buche schweigen. Es ist unbillig, die Wahrheit eines Buches in Abrede stellen zu wollen, weil es selbst die einzige Quelle für den Inhalt ist.

Schon aus dem Epilog des Erzählers ist die ganze Tendenz der Dichtung deutlich herauszulesen, da er sich dabei auf das *Buch der Chronik der Könige Persiens und Mediens* beruft und also mit großen historischen Prätensionen auftritt.

Es ist in Wahrheit eine seltsame und merkwürdige Geschichte, die in diesem Buch erzählt wird und gegen die sich mit Recht Zweifel und Fragen ohne Zahl erheben. Zunächst fällt die knechtische Gesinnung auf, welche das ganze Buch durchweht. Es enthält im ganzen nur 166 Verse: der König, die Königin und das Königreich kommen über zweihundert Mal vor, während der Name Gottes auch nicht ein einziges Mal erwähnt wird.

Bei der theokratischen Richtung der gesamten biblischen Literatur mußte dieser Umstand schon früh auffallen, und man suchte ihn dadurch zu erklären, daß man annahm, die Erzählung sei aus dem Persischen übersetzt worden. Auch der Name Israel's wird nicht erwähnt. Das ganze Schauspiel wickelt sich zwischen einer Frau und drei Männern ab, von denen der eine, wie es scheint, ohne besonderen Grund, dem mächtigen Minister eine Ehrenbezeugung verweigert, die die Juden bei ihrer gedrückten Lage damals wohl kaum einem Haman verweigert hätten. Merkwürdig ist es ferner, daß die ganze persische Bevölkerung sich zwei Tage lang vor einem Häuflein Juden fürchtet und ruhig totschlagen läßt. Die höchste Unwahrscheinlichkeit liegt aber in den Handlungen des Königs und seines Ministers.

Aber gerade diese größten Unwahrscheinlichkeiten schwinden bei genauerer Betrachtung zuerst. Wir dürfen in dem Buche Esther eben nichts als eine gewöhnliche persische Serailgeschichte, wie sie

der Orient zu allen Zeiten und wohl auch heute noch in Fülle und in einer jeder, auch der kühnsten Phantasie spottenden Weise aufzuweisen hat. Liebesabenteuer, Verschwörungen, Günstlings- und Weiberwirtschaft, Mord und Festfreude wechseln auch hier wie in jeder dieser Geschichten unmittelbar miteinander ab. Und nichts wird erzählt, was nicht auf dem Hintergrunde eines solchen Serailromans als möglich und wahrscheinlich erscheinen könnte.

Unklar bleibt nur der Zusammenhang mit dem religiösen Feste, Purim, das nun einmal doch besteht und eine Folie für den Karneval der Juden bildet, ja das nach der Voraussage des Autors dieser Erzählung „nicht aufhören wird bei den Juden und dessen Andenken nicht erlöschen wird bei ihren Nachkommen!“ Es bleibt nichts anderes als die Vermutung übrig, daß der Verfasser, der ja doch kaum mehr als zweihundert Jahre später gelebt und geschrieben, eine damals verbreitete lokale Tradition mit dieser Geschichte verschmolzen und dadurch dem Feste eine wirksame historische Basis geschaffen hat. Viel leichter ebnen sich so alle Schwierigkeiten, als wenn man den persischen Ursprung des Festes annimmt und die Esthergeschichte als reine Erdichtung ansieht, in welchem Falle ihre Aufnahme bei den Juden völlig unbegreiflich erscheinen müßte, auch wenn man spätere Aussprüche der Tradition so deuten wollte, daß das fremde Fest ursprünglich auf Widerstand seitens der religiösen Behörden gestoßen, später aber doch sich so verbreitet habe, daß ein Verbot desselben zur Unmöglichkeit wurde. Dem gegenüber steht der religiöse Charakter des Festes und die Einreihung des Buches in den biblischen Kanon, die zu einer Zeit erfolgte, da jene Vorgänge doch noch in der Erinnerung der Zeitgenossen leben mußten.

Der poetische Wert des Buches ist kein erheblicher, die Darstellung einfach, aber kunstvoll abgerundet, die ganze Entwickelung der Geschichte romanartig. Jedes neue Moment tritt gerade an dem Punkt ein, wo der Erzähler es braucht und herbeiwünscht.

Der religiöse Charakter des Buches sticht von dem Grundton aller übrigen biblischen Schriften ab. Die einzige religiöse Andeutung ist das dreitägige Fasten der Juden. Dagegen ist der nationale Stolz und ein gewisser Partikularismus in der Führung der Geschichte nicht zu verkennen. Es ist merkwürdig, daß sich das Fest, welches sich an das Esther-Buch knüpft, genau nach der Prophezeiung jenes Autors in der Tat in seinem ursprünglichen historischen Charakter erhalten hat. Und es wird diese Tatsache nur begreiflich, wenn man sich in Erinnerung bringt, daß die Erzählung von der Rettung der Juden ihre Nachkommen in den trüben Tagen des Mittelalters aufrecht erhielt in ähnlichem Mißgeschick, sie vor Verzweiflung bewahrte und ihnen Hoffnungen für die Zukunft gewährte. Bei der Erinnerung an den Haman des Esther-

Buches dachten sie weniger an den persischen Feind ihres Volkes als an die vielen geschichtlich bezeugten Rettungen von so vielen mittelalterlichen Hamangestalten. Und so ward auch diese Geschichte, wie alle anderen Erzählungen, ja wie fast alle historischen Bücher der Bibel, dem Volke, dem dies Buch heilig und teuer war, Stütze in Leid und Verfolgungen, Trost und Hoffnung für die Tage der Erfüllung jener großen goldenen Zukunft, die in diesem Buche ihnen feierlich verheißen ward.

---

## II. Die Poesie der Bibel.

Die Poesie eines Volkes ist nicht nur die Blüte seiner Kultur, sondern fast immer auch der Urquell seines geistigen Lebens. Von der hebräischen Poesie gilt dies im weitesten Umfang; sie umrahmt die israelitische Volksgeschichte von ihren ersten in das Nebelgrau der Sage sich verlierenden Anfängen bis zu ihrer höchsten nationalen Entfaltung; sie wandert mit diesem Volk auch ins Exil und kehrt wieder mit ihm zurück auf den Boden der Heimat, um in den neugeweihten Tempelhallen dem Herrn ein neues Lied zu singen. Sie ist also vorwiegend eine nationalreligiöse Poesie, insofern ihr der Glaube an Gott, den Herrn der Welt und den Vater Israel's, der Grundzug ist, und das Gefühl der Andacht alle ihre Schöpfungen durchzieht. Dadurch entstand nun allerdings eine gewisse Monotonie, die aber keineswegs ermüdend wirkt, da es den Dichtern gelungen ist, immer von neuen Seiten ihr Thema zu erfassen und ihre Aufgabe über den ganzen Umkreis des Menschenlebens auszudehnen. Neben der religiösen treffen wir daher auch eine reiche Naturpoesie, eine bedeutende didaktische, und Spuren einer volkstümlichen, weltlichen Lyrik, die auf verlorengegangene Schätze zurückschließen lassen.

Zu einem Epos konnte es die hebräische Poesie allerdings nicht bringen, da sie in ihrer Gebundenheit an die große monotheistische Grundidee jener freien Bewegung ermangelte, mit der das Epos Götter und Helden auftreten läßt, und da ferner ihre Auffassung eine wesentlich historische war. Auch das Drama konnte aus denselben Gründen in dieser Literatur nicht gedeihen, wiewohl sich trotzdem deutliche Ansätze epischer und dramatischer Poesie in der Bibel vorfinden.

Dafür aber hatte die Poesie eine andere Freiheit, die ihr Reichtum und Fülle zuführte, die Freiheit von den Fesseln des Verses. Freilich liegen Wesen und Anfang aller Poesie in der Form der Darstellung, nur muß diese nicht notwendig sich von vornherein in die Ketten bestimmter Vers- und Strophenformen

fügen. Es scheint viel natürlicher, daß die ersten Klänge der Poesie so frei und ungebunden in lyrischen Grundtönen dahinwogten, wie die Menschen selbst damals über die Erde dahinzogen, wie ihre späten Nachkommen noch heute jene Länder des Orients durchziehen, ohne feste Wohnsitze einzunehmen, ihre Habe und ihr Lied mit sich führend, das in fessellosen Rhythmen durch die weite Wüste schallt.

Natürlich hindert diese Freiheit nicht, eine bestimmte äußere Form, die ja an sich den poetischen von dem prosaischen Gedanken unterscheidet, anzunehmen und auszubilden. Nur muß man verstehen, daß diese Form wiederum die einfachste und natürlichste war. In der hebräischen Poesie wurde im Verlauf ihrer Entwickelung das sog. Ebenmaß der Satzglieder — *Parallelismus membrorum* — eine Art Gedankenrhythmus, die dichterische Hauptform, dessen Ursprung man in der Uebung des Wechselgesangs gefunden hat. Die äußere Einheit des Gedichts durch Reim und Metrum wurde durch die innere Harmonie des Gedankens reichlich ersetzt. Dieser Parallelismus bestand einfach darin, daß zwei kurze Sätze zusammengestellt wurden, in denen die Gedanken nebeneinander herliefen oder einander gegenübergestellt wurden. Die Versuche, diesen Parallelismus in der Uebersetzung zu versinnlichen, sind oft glücklich ausgefallen und geben uns ein treues Bild jener poetischen Form.

Uebrigens hat es auch an vergeblichen Bemühungen nicht gefehlt, ein Metrum in der hebräischen Poesie nachzuweisen. Doch sind die Untersuchungen bis jetzt noch nicht zu allgemein anerkannten Resultaten vorgedrungen. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Hebungen in der hebräischen Poesie die leitende Rolle spielen; der Vers zerfällt meist in zwei Halbzeilen, deren jede eine gleiche Anzahl Hebungen besitzt. Eine besondere Form ist der Klagelied-Vers, bei dem auf eine längere erstere eine kürzere zweite Halbzeile folgt.

In den einzelnen Halbzeilen herrscht nun der Parallelismus, durch welchen ein musikalischer Rhythmus allerdings keineswegs ausgeschlossen ist. Die wissenschaftliche Forschung hat drei Arten dieses Parallelismus bisher nachgewiesen: den synonymen, synthetischen und antithetischen. In neuester Zeit hat man auch noch einen palilogischen, parabolischen, emblematischen und aufsparenden Parallelismus entdeckt.

Der synonyme Parallelismus, auch der widerhallende genannt, drückt in beiden Satzgliedern denselben Gedanken aus, so daß der Schwung und die Wirkung dieses poetischen Gedankens dadurch erheblich gewinnt, z. B.

Höre, mein Sohn, deines Vaters Weisung,
Stoß nicht zurück die Lehre deiner Mutter.

Der synthetische oder ergänzende Parallelismus läßt den Gedanken des ersten Versgliedes im zweiten fortsetzen, ergänzen oder wiederholen, z. B.

Ein tüchtig Weib erfreut ihren Mann
Und seine Jahre beschließt er in Frieden.

Der antithetische oder gegensätzliche Parallelismus setzt den Sinn beider Versglieder einander gegenüber, wie z. B.

Ein kluger Sohn des Vaters Freude,
Ein böser Sohn der Mutter Gram.

Der palilogische Parallelismus besteht darin, daß nicht ein Halbvers wiederholt, sondern nur ein einziges Wort oder mehrere Wörter, gleichsam wie in der Musik ein Kanon, noch einmal hervorgehoben wird. Durch diese Form wird eine höhere Spannung und, namentlich wenn sie mit dem synonymen Parallelismus sich vereinigt, ein tieferer Eindruck erreicht. Der parabolische Parallelismus besteht in dem Urteil, das durch eine Vergleichung ausgesprochen wird, die aus dem Bereich des Natürlichen und Sinnlichen genommen ist, der emblematische in der Nebeneinanderstellung des Gegenstandes und seines Sinnbildes ohne Ausdruck der Vergleichung, der aufsparende endlich besteht darin, daß ein Wort der ersten in der zweiten Zeile oder auch umgedreht zu ergänzen ist. Außerdem finden sich auch Drei- und Vierzeiler.

Das Gesetz des Ebenmaßes umspannt aber auch das ganze Gedicht, indem es die einzelnen Bestandteile verbindet und gruppiert. Die ursprüngliche Form dieser Verbindung ist der sog. Strophenrhythmus, der darin besteht, daß der folgende Vers oder das folgende Versglied immer einen Begriff aus dem vorhergehenden aufnimmt und in eine neue Verbindung bringt, so daß die einzelnen Gedanken wie eine Kette sich zusammenschließen. Hierauf fußend, hat man die Strophen, die sich wie Strophe, Antistrophe und Epode zueinander verhalten, in verschiedenen hebräischen Dichtungen nachzuweisen gesucht. Wo aber die strophische Gliederung nicht gefunden wird, hat eine spätere Zeit durch alphabetische Anordnung statt der inneren eine gewisse äußere Regelmäßigkeit herzustellen sich bemüht.

Man würde fehlgehen, wollte man aber etwa nach den kurzen Andeutungen über die Form der hebräischen Poesie sich dem Glauben zuneigen, als wären jene alten Dichter sich dieser Formen stets voll bewußt gewesen. Ihre Schöpfungen sind vielmehr freie und unbewußte Aeußerungen einer dichterischen Genialität, Naturlaute fast, die aber in Verbindung mit der Musik, welche nie, und

mit dem Tanz und Chorgesang, welche selten fehlten, schon von selbst in erhabenen Rhythmen dahinströmten. „Denn die wahre Volksdichtung schafft überall instinktartig wie die Natur selbst zugleich die vollendeten Formen, deren sich dann später die bewußte Kunstpoesie mit mehr oder weniger Glück bemächtigt.“

Die älteste hebräische Dichtung war aber reine und ursprüngliche Volkspoesie. Ihr Ursprung liegt gewiß, wie der aller Poesie, im Bewegungsrhythmus. Von den ersten dichterischen Verlautbarungen bis in die Zeit der Königsherrschaft treffen wir nur Volkslieder, kernige, frische und ursprüngliche Naturlaute aus der Jugend eines Wüstenvolkes, die schon durch ihren Inhalt auf ihr hohes Alter hinweisen. Das Verhältnis, in dem die hebräische Poesie zur babylonischen Dichtung, zu den Legenden, Fabeln und Mythen, zu den Epen, besonders aber zu den Bußpsalmen, Hymnen und Sprüchen steht, die uns als Zeugnisse der uralten babylonischen Kultur bis jetzt bekannt geworden sind, darf dabei aber nicht übersehen werden. Hier wie dort sind es nicht immer religiöse Lieder, oft rein weltliche, die uns zuerst begegnen, aber sie atmen noch die wilde, ungezügelte Kraft oder die frische Bildlichkeit und jungfräuliche Zartheit, die das Volkslied überall ausströmt. Sie sind durch die historischen Bücher des Pentateuchs, der Bücher Josua, Richter und Samuel verstreut und beginnen wohl mit dem kleinen Liede des Lamech:

Ada und Zilla, vernehmt meine Stimme!
Ihr Weiber Lamech's hört an meine Reden!

Gewiß töt' ich jeden, der mich mag befehden,
Den Mann für die Wunde, den Sohn für den Schlag.

Denn ist Kain's Rache eine siebenfache,
So die Lamech's eine siebenundsiebzigfache.

Schon dieses kleine und kühne Rachelied zeigt einen strengen Parallelismus, vielfache Assonanzen, die in der hebräischen Poesie noch oft wiederkehren, ja sogar leise Reimanklänge auf. Friedlicher und lieblicher klingt der Segensspruch Isaak's über Jakob, sowie das folgende Brunnenlied, das der Freude über das erlangte Besitzrecht im Lande frohen Ausdruck gibt:

Steig auf, o Brunnen, singet ihm zu!
Dem Brunnen, den da haben die Fürsten gegraben,
Den da gebohrt die Edlen des Volks
Mit dem Szepter und mit ihren Stäben!

Das sind keusche Frühblüten einer Volkslyrik, die auch dann nicht erschlafft, da sie in den Dienst der religiösen Idee tritt, wie das Siegeslied über den Fall Hesbon's, das Bruchstück aus dem Buche der Kriege Jahve's und der Kriegsruf gegen die Amalekiter

beweisen. Nationale aber und religiöse Lieder aus der Jugendzeit des israelitischen Volkes sind auf denselben Grundton gestimmt und deshalb auch schwer oder gar nicht zu trennen, da die nationale und die religiöse Idee in der theokratischen Richtung des damaligen Hebräertums sich völlig deckten. Spuren solcher Lyrik finden wir im Pentateuch sehr oft. Dahin gehört das Siegeslied, das Mirjam, die Schwester des Mose, angestimmt, das gewiß im Chor gesungen und mit Musik begleitet wurde:

Dem Herrn will ich singen, weil er hoch und hehr:
Rosse und Wagen warf er ins Meer.

Oder der uralte Segensspruch über die Gemeinde Israel's, wie ihn Mose zuerst ausgesprochen:

Der Herr segne dich und behüte dich!
Der Herr lasse leuchten sein Antlitz dir und sei dir gnädig!
Es erhebe der Herr sein Antlitz zu dir und gebe dir den Frieden!

Dahin gehören auch die Lieder, die bei Fortführung oder Zurückbringung der Bundeslade vom Volke gesungen wurden:

Steh auf, o Herr, daß sich zerstreuen deine Feinde
Und daß entfliehen, die dich hassen, hinweg von dir!

Und das zweite:

Führ' heim, o Herr, die Tausende
Von den Stämmen Israel's!

Ein Gedicht von eigentümlicher poetischer Schönheit und einem ausgeprägt nationalen Charakter ist der Segen Jakob's, dessen Abfassung man in spätere Zeiten des Königtums verlegt hat. An die Stelle ursprünglicher Volksdichtung ist eine innige und religiöse Kunstdichtung getreten, die aber aus den Elementen jener sich zusammensetzt. Darum übt auch alles, was von poetisch-religiöser Dichtung aus Israel hervorgegangen, einen so tiefen und mächtigen Eindruck auf das Gemüt des einzelnen wie auf die Poesie der Völker aus.

Noch einmal vor seinem Tode läßt der greise Patriarch seine Söhne an sein Sterbebett rufen, um ihnen seinen Segen zu erteilen. Ruben ist „die Kraft und der Erstling seiner Stärke", Simeon und Levi sollen verteilt werden in Jakob und zerstreut in Israel, Juda werden seine Brüder preisen, Sebulon wird an den Gestaden des Meeres wohnen, Issachar zwischen den Hürden lagern, Dan sein Volk richten, Gad seine Bedränger zurückweisen, Ascher königliche Speise liefern, Naphthali Worte der Schönheit geben. Benjamin endlich ist ein raubgieriger Wolf, der am Morgen die Beute verzehren wird. Aller Segen aber wird auf das Haupt des Joseph gehäuft. Ihn reizten und befeindeten zwar die Bogenschützen —

Doch fest blieb sein Bogen
Und gelenkig blieben die Arme an seinen Händen,
Von den Händen des Allmächtigen Jakob's,
Von dorther, wo der Hirt, der Fels Israel's ist . .

Von dem Gott deines Vaters, und der helfe dir!
Von dem allmächtigen Gott, und der segne dich
Mit Segnungen des Himmels von oben,
Mit Segnungen der Wasserfülle, die da unten liegt,
Mit Segnungen der Brüste und des Mutterschoßes!

Die Segnungen deines Vaters, die da übersteigen
Den Segen ewiger Berge und die Wonne uralter Hügel —
Sie mögen kommen auf Joseph's Haupt
Und auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder!

Ein Seitenstück und eine wichtige Ergänzung zu diesem poetischen Testament ist auch der Segen des Mose im Deuteronomium, aus dem man den Fortschritt der religiösen Idee in späterer Zeit erkennen kann. Er ist von größerer poetischer Schönheit, aber nicht von so ursprünglicher Natürlichkeit wie der Segen Jakobs. Dafür ist er von einer edlen Milde und religiösen Wärme durchhaucht, die auch den Leser erfüllt, zumal wenn es ihm vergönnt ist, das Gedicht in der Ursprache zu lesen. Besonders schön ist die Einleitung des Segensspruches:

Es kam der Herr von Sinai
Und ging ihnen auf von Seïr,
Er erglänzte vom Berge Paran
Und zog dahin mit den Myriaden der Heiligen,
Indem aus seiner Rechten Strahlen für sie fuhren;
Denn er liebt die Stämme; alle ihre Heiligen sind in seiner Hand.

Und sie folgten dir nach, empfangend von deinen Worten.
Das Gesetz verordnete Mose für uns,
Ein Erbteil der Gemeinde Jakob's.
Und so ward Er König in Jeschurun,
Als sich versammelten die Häupter des Volks,
Die Stämme Israel's allzumal.

Von dem poetischen Spruch des Josua, der den Mose in der Führerschaft des Volkes ablöste, ist bereits die Rede gewesen. Er stammt aus dem *Buche des Rechtschaffenen* und lautet:

O Sonne, steh still zu Gibeon
Und du Mond im Tale Ajalon!

Da stand still die Sonne und der Mond blieb stehn,
Bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden!

Zwischen diesem Krieg Josua's gegen die Amoriter und dem Freiheitskampf der Debora und des Barak gegen die Kanaaniter liegen wenig mehr als zwei Jahrhunderte. In diesen muß aber die Poesie eine mächtige Entwickelung erlebt haben, von der leider

keine Spuren mehr auf uns gekommen, auf die wir jedoch zu schließen berechtigt sind, wenn wir die hohe Stufe betrachten, welche die nationale Dichtung in dem Deboraliede erreicht hat. Da müssen Uebergänge, Vermittelungsperioden gewesen sein, die der Hauch der Zeit bis auf die letzte Spur verweht hat. Denn dieser mächtige Kriegsgesang ist nicht nur eines der kräftigsten Lieder der gesamten hebräischen Dichtung, sondern auch noch ein merkwürdiges Denkmal echter Volkspoesie. „Das lebendige, schwungvolle Lied stellt uns den gewaltigen Kampf und die Ermordung des feindlichen Feldherrn in kurzen, gewaltigen Zügen vor Augen, gibt aber überall der subjektiven Beurteilung der Ereignisse, auf die es sich bezieht, einen entschiedenen Ausdruck; feuriges Lob trifft die Tapferen, höhnischer Tadel die Säumigen, flammender Zorn die Widerstrebenden. Musterhaft ist vor allem der bittere, ironische Schluß, welcher uns in den Kreis der Frauen führt, die auf die siegreiche Rückkehr des getöteten Feldherrn warteten. Rasch von Szene zu Szene gehend, hat das Lied doch seine feste Einheit. Sehr zu bemerken ist es, daß dieser feierliche Gesang, der ohne Zweifel dazu bestimmt war, unter musikalischer Begleitung vorgetragen zu werden, trotz seines kriegerischen und echt volkstümlichen Geistes zugleich als religiöser Hymnus auftritt und den Gott Israel's in kräftigen Worten preist.“ Mit diesem Preis Gottes beginnt und schließt das Lied wirkungsvoll. Debora, das Weib „mit dem Feuergeiste“, besingt also ihren Gott:

Herr, als du auszogst von Seïr,
Als du schrittest daher von den Gefilden Edoms,
Da bebte die Erde und der Himmel troff,
Und die Wolken troffen von Wasser.
Die Berge wankten vor dem Antlitz des Herrn,
Der Sinai da vor dem Herrn, dem Gotte Israels!

In den Tagen Samgar's, des Sohnes Anath's
In den Tagen Jaels feierten die Pfade,
Und die Straßenwandrer gingen Pfade,
Die krumm gewunden. Es feierten die Fürsten
In Israel, sie feierten, bis ich aufstand als Führerin,
Bis ich aufstand als Mutter in Israel.

Nicht Richterin und nicht Heldin, nicht Dichterin oder Prophetin, sondern schlicht und bescheiden „eine Mutter in Israel“ will Debora sein, nachdem sie ihres Volkes Freiheit erkämpft, und aus diesem einfach erhabenen Geiste heraus tönen die letzten Akkorde ihrer Volkshymne:

So müssen vergehen
All' Deine Feinde, o Herr!
Die aber Dich lieben,
Werden sein wie die Sonne,
Wenn sie aufgeht in ihrer Macht!

Zeigen sich in dem Deboraliede, sowie in dem Liede der Hanna, der Mutter Samuel's, das man als ein Seitenstück zu diesem Gesang ansehen könnte, schon gewisse Ansätze epischer wie dramatischer Poesie, so finden wir in anderen, gleichfalls aus jener Zeit stammenden Schöpfungen Elemente einer didaktischen und humoristischen Lyrik, von denen die erstere später zu großer Blüte gelangen, die andere aber gänzlich unbebaut bleiben sollte. Es sind dies die Fabel, in der Jotham den Bürgern von Sichem das Wesen des Königstums schildert und die Rätsel und Abenteuer Simson's.

Die Fabel Jotham's ist eine einfache, aber vortreffliche und echt volkstümliche Dichtung, die aus der demokratischen Gesinnung und Verfassung des Volkes zu erklären ist und diesem die Bedeutung des Königtums wie seine Notwendigkeit näher bringen sollte. Die Uebersetzung hat den poetischen Rhythmus und die durch einen wiederkehrenden Refrainvers bestimmt hervorgehobenen Strophen treu und geschickt wiederzugeben verstanden in folgender Weise:

Es gingen hin die Bäume,
Zu salben über sich einen König.
Sie sprachen zum Oelbaum: „Sei König über uns!"
Sprach der Oelbaum zu ihnen: „Sollt ich lassen mein Fett,
Das da Götter und Menschen an mir preisen,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?"

Da sprechen die Bäume zum Feigenbaum:
„Wohlan du, sei König über uns!"
Da sprach zu ihnen der Feigenbaum:
„Wie, sollt ich lassen meine Süßigkeit
Und meine Frucht, die köstliche,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?"

Da gingen die Bäume zum Weinstock:
„Wohlan du, sei König über uns!"
Da sprach zu ihnen der Weinstock:
„Wie, sollt ich lassen meinen Most,
Der Götter und Menschen fröhlich macht,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?"

Da sprachen alle zum Dornstrauch:
„Wohlan du, sei König über uns!"
Und der Dornstrauch sprach zu den Bäumen:
„Ist's wahr, daß ihr mich salben wollt
Zum König über Euch: so vertraut euch meinem Sehutz!
Wo nicht, so entsprühe dem Dornstrauch Feuer
Und verzehre die Zedern des Libanon!"

Auch in den Erzählungen von Simson weht noch die gestaltende Volkspoesie frisch und kräftig. Die kleinen Rätselfragen sind ebenso wie deren Auflösung durch den Inhalt, wie durch die poetische Form ungemcin charakteristisch.

Aus dem Fresser ging Speise hervor
Und aus dem Sauren ging Süßes hervor —

so lautet das Rätsel und die Auflösung erfolgt durch eine neue Frage — eine Wendung, die im jüdischen Volkswesen bis auf den Tag sich erhalten hat —:

Was ist süßer als Honigseim?
Was ist saurer als der Löwe?

Simson erwidert in einem gereimten Spruch schlagfertig:

Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt,
So hättet ihr nicht mein Rätsel erkannt.

Auch die anderen Sprüche und Gebete Simson's atmen denselben Hauch der Volkspoesie und jenen naiven, realistischen Charakter, der das Merkmal und die getreueste Signatur der ganzen Periode hebräischer Lyrik von den ältesten Zeiten der Geschichte bis in die Tage nationaler Herrschaft bildet.

* * *

Mit dem Königtum tritt die hebräische Poesie aus ihrer unsteten, sturm- und drangvollen Jugendzeit in ihr reifes Mannesalter ein. „Es ist dies die erste wahrhafte Blüte der hebräischen Nationalliteratur, ein neuer Lebensfrühling, der mit David beginnt und der später auch seine Früchte getragen hat.“ David ist nach der Ueberlieferung des Judentums sein größter lyrischer Dichter; ihm legt die Tradition das ganze große Buch der *Psalmen* bei, zu dem sich die Betrachtung nun wenden muß.

Der Psalter *(Tehillim)* enthält hundertfünfzig Psalmen in fünf Büchern, die nach der Tradition fast sämtlich von David, zum Teil von Mose, Salomo, Asaph, Heman und Ethan herrühren, wohingegen die neuere Kritik ihn gewöhnlich in drei Sammlungen einteilt, die drei verschiedenen Zeitperioden angehören und von David bis weit in die nachexilische Zeit sich erstrecken.

Die literarhistorische Anschauung von der hebräischen Poesie findet in den Psalmen allerdings Lieder, die schon nach ihrem klaren Inhalt verschiedenen Perioden und verschiedenen Autoren angehören, deren Grundstein aber in der Königszeit gelegt wurde, auf die ein großer Teil der einzelnen Lieder sich zurückführen läßt.

Sind aber auch Form der Darstellung und Inhalt, sowie poetische Bedeutung der einzelnen Psalmlieder wesentlich voneinander verschieden, so atmen sie doch alle ohne Ausnahme den gleichen Geist religiöser Innigkeit und tiefer Gläubigkeit, so daß der Psalter nicht nur die wichtigste Urkunde der religiösen Lyrik des Hebräertums, sondern ein Vorbild aller gottesdienstlichen Poesie der Zukunft, ein Buch der Andacht und der Erbauung für die gesamte Menschheit, für alle Zeiten, alle Lebensalter und Lebenslagen geworden ist.

Jene einheitliche religiöse Grundstimmung des Buches findet schon in dem ersten Psalm ihren getreuesten Ausdruck, der gleichsam wie ein Motto an die Spitze der ganzen Sammlung gestellt ist:

Heil dem, der nicht bleibt in der Frevler Rat,
Nicht wandelt auf der Sünder Wegen,
Noch sitzt, wo eitle Spötter sitzen!
Gottes Recht ist seines Herzens Lust,
Und sein Gesetz sein Denken Tag und Nacht.
Der ist ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
Der seine Früchte bringt zu seiner Zeit.
Und dessen Blätter nie verwelken,
Dem alles wohlgerät, was er beginnt. —
Allein so sind die Frevler nicht,
Sie sind wie Spreu, die Wind zerstreut.
Denn nicht bestehen Frevler im Gericht
Noch Sünder vor der Frommen Schar.
Die Wege des Gerechten kennt der Herr,
Der Frevler Wege gehen kläglich aus!

Von demselben Geiste eines unwandelbaren Gottvertrauens, dem alle Leiden und Betrübnisse nur Prüfungen sind, die der Herr seinen Getreuen zuschickt, eines Vertrauens auf Gott, das in jeder Lage des Lebens, in allen Erscheinungen der Natur, in allen Wandlungen der Geschichte sich vollauf bewährt, ist auch Psalm 24, der von den meisten Auslegern dem David zugeschrieben wird, beseelt. Er schildert den Wandel der Frommen vor Gott, dem Weltenschöpfer:

Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt,
Sein ist die Welt und was sie bewohnt;
Denn er hat sie gegründet auf das Meer
Und hat auf Ströme sie festgestellt.

Wer darf steigen auf den Berg des Herrn,
Und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?
Wer schuldlose Hände hat und ein reines Herz,
Wer nach Falschem nicht trachtet, noch trüglich schwört!

Ein solcher wird Segen vom Himmel erlangen,
Und Gnadengut vom Gott seines Heils.
Das sind die Leute, die dich suchen,
Die da suchen dein Antlitz, o Gott Jakobs!

Für den, der nicht traditionellen Anschauungen nachgehen kann, sondern einzig und allein aus der Zeitstimmung, den poetischen Motiven und der dichterischen Sprache sich die einzelnen Schöpfungen erklären muß, tragen noch die Psalmen 3, 6, 8, 18, 19, 23, 24, 29, 48, 65, 72, 73, 91 u. a. dasselbe religiöse Kolorit, indes die meisten anderen einem wesentlich veränderten Boden erwachsen sind. Aber damit soll keineswegs behauptet werden, daß sie an poetischer Kraft und religiöser Innig-

keit hinter dem Grundstock des Psalmbuchs zurückstehen. Selbst noch die Lieder, die die Stimmung des Volkes im Exil ausdrücken, sind in ihrem religiösen Ton und ihrer poetischen Haltung nur wenig von den älteren Dichtungen verschieden, wie der bekannte Psalm 137, dessen Hauptteil also lautet:

An Babels Bächen saßen wir und weinten,
So oft wir Zions gedachten.
An die Weiden dort hängten wir unsere Zithern.
Die uns gefangen, wollten ein Lied,
Freudenton unsere Plünderer:
„Singt uns ein Zionslied."
Wie, sollten wir singen des Herren Lied
Auf dem Boden der Fremde?
Vergäße ich dein, Jerusalem,
Möge die Rechte mir schwinden,
Es klebe am Gaumen die Zunge mir,
Wenn ich nicht deiner gedenke,
Wenn ich nicht ehre Jerusalem
Hoch über jegliche Freude.

Auch Psalm 124, der wahrscheinlich zur selben Zeit entstanden, fordert Israel auf, dem Herrn für die wunderbare Errettung ein Loblied zu singen und stimmt selbst ein solches an:

Wär' es der Herr nicht gewesen, den wir hatten,
So spreche doch Israel,
Wär' es der Herr nicht gewesen, den wir hatten,
Als sich wider uns erhoben die Menschen:
Dann hätten sie lebend uns verschlungen,
Als ihr Zorn entbrannte wider uns;
Dann hätten die Wasser uns überflutet,
Der Strom wär' gegangen über uns hin.
Dann wären gegangen über uns hin
Die Gewässer, die hochwogenden.
Doch gepriesen sei der Herr, der uns nicht hingab
Als eine Beute ihren Zähnen!
Wir entrannen wie Vögel dem Garn des Jägers:
Das Garn zerriß und wir entrannen.
Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn,
Der geschaffen hat Himmel und Erde.

Solchen nationalen Klageliedern stehen dann aber auch andere gegenüber, die von einem milden Geiste der Demut und Ergebung erfüllt sind. So Psalm 103, der die Beziehungen Gottes zu den Menschenkindern schildert und diese auffordert, den Herrn zu preisen als den Gnädigen und Gerechten, als erlösenden und verzeihenden Vater des Menschengeschlechts. Dies Lied ist in der Tat eines der innigsten Gemeindelieder; es setzt unzweifelhaft gesicherte und befriedigte Volkszustände voraus und beginnt feierlich mit der Strophe:

Preise den Herrn, du meine Seele,
Und mein ganzes Innere seinen heiligen Namen!

Preise den Herrn, meine Seele,
Und vergiß nicht all seiner Wohltat!
Er, der vergibt all deine Schuld,
Der da heilt alle deine Krankheit!

Einen eigentümlichen Uebergang bildet der Schluß dieses religiösen Lobliedes zu einem Hymnus auf den Herrn in der Natur in dem nächsten Psalm, der das erhabenste Denkmal der hebräischen, ja der Naturpoesie des ganzen Altertums bildet, und von dem A. v. Humboldt, der dies reiche Naturleben in der hebräischen Lyrik mit feinem Verständnis erkannt hat, in seinem „Kosmos“ bemerkt: „Man möchte sagen, daß in dem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt ist. Man erstaunt, in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfange mit wenigen großen Zügen das Universum, Himmel und Erde, geschildert zu sehen. Dem bewegten Elementarleben der Natur ist hier des Menschen stilles, mühevolles Treiben vom Aufgange der Sonne bis zum Schluß des Tagewerks am Abend entgegengestellt. Dieser Kontrast, diese Allgemeinheit der Auffassung in der Wechselwirkung der Erscheinungen, dieser Rückblick auf die allgegenwärtige unsichtbare Macht, welche „die Erde verjüngen“ oder in Staub zertrümmern kann, begründete das Feierliche einer minder lebenswarmen und gemütvollen als erhaben poetischen Dichtung.“

Eine ähnliche poetische Auffassung des Kosmos kehrt in der hebräischen Poesie noch einmal später im 37. Kapitel des Buches *Hiob* wieder, wo die Naturanschauungen sogar höhere und die Bilder von künstlerischer Vollendung sind. Aber der Gesamteindruck jener kosmogonischen Dichtung steht doch hinter dem erhaben einfachen 104. Psalm zurück, der also beginnt:

Preise den Herrn, meine Seele.
Herr mein Gott, du bist sehr groß!
Mit Hoheit und Herrlichkeit bist du bekleidet.
Er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand,
Er spannt den Himmel aus wie ein Zelttuch,
Und wölbt mit Wasser seine Söller.

Wolken macht er zu seinen Wogen,
Und fährt daher auf den Flügeln des Windes.
Er macht die Winde zu seinen Boten,
Und Feuerflammen zu seinen Dienern.
Er stellte die Erde auf ihren Grund,
Und nie und nimmer wird sie wanken.

Du bedecktest sie mit der Flut wie mit einem Kleide,
Auf den Bergen standen Gewässer;
Vor deinem Dräuen entflohen sie,
Vor dem Schall Deines Donners bebten sie hinweg —
Indem Berge sich hoben und Täler sich senkten —
Hin an den Ort, den du ihnen gegründet.

Du machtest Grenzen, die sie nicht überschreiten;
Sie kommen nicht wieder, die Erde zu bedecken.
Du lässest Quellen zu Bächen fließen,
Zwischen den Bergen, da ziehen sie hin;
Sie tränken alle Tiere des Feldes,
Die Waldesel löschen ihren Durst.

Er tränkt die Berge von seinem Söller herab,
Von der Frucht seiner Werke sättigt sich die Erde.
Es sättigen sich die Bäume des Herrn,
Die Zedern des Libanon, die er gepflanzt.
Auf ihnen wohnen die Vögel des Himmels
Und erheben ihre Stimme aus den Zweigen hervor.

Dieser Psalm, an den sich noch viele bedeutende Dichtungen anlehnen, ist, wie gesagt, das hervorragendste Denkmal der hebräischen Naturpoesie, deren charakteristisches Kennzeichen es nach Humboldt ist, „daß, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt: sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Die Natur wird hier nicht geschildert als ein für sich bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt. Bemerkenswert ist auch noch, daß diese Poesie trotz ihrer Größe, selbst im Schwunge der höchsten durch den Zauber der Musik hervorgerufenen Begeisterung fast nie maßlos, wie die indische Dichtung wird. Der reinen Anschauung des Göttlichen hingegeben, sinnbildlich in der Sprache, aber klar und einfach im Gedanken, gefällt sie sich in Gleichnissen, die, fast rhythmisch, immer dieselben, wiederkehren. Als Naturbeschreibungen sind die Schriften des alten Bundes eine treue Abspiegelung der Beschaffenheit des Landes, in welchem das Volk sich bewegte: der Abwechslung von Oede, Fruchtbarkeit und libanotischer Waldbedeckung, die der Boden von Palästina darbietet."

Die althebräischen Naturschilderungen standen also auch auf der Höhe der damaligen Naturkenntnis und sie überragen durch ihre Tiefe und Erhabenheit alle gleichzeitigen Schöpfungen der Volkspoesie. Am nächsten möchten ihnen noch gerade in der Naturpoesie die heiligen Hymnen des Rigveda kommen. Die Lieder an Varuna, den Gott des Friedens, erinnern oft an den Ton der Psalmen. Sie schildern ebenfalls Gott als den allweisen Schöpfer und Regenten aller Welten, als den allwissenden Beschützer alles Guten und Rächer des Bösen, als heilig und gerecht, doch voll

Erbarmens gegen die Menschenkinder. Und wenn in diesen religiösen Liedern zum Preise Gottes gesungen wird:

> Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke
> Daß Er den weiten Welten Stützen machte,
> Das hoch erhabene Firmament bewegte,
> Für immer Sterne, hin die Welt gebreitet. —

so mahnt dies wohl an die Sprache des 104. Psalms und möchte fast auf eine Wechselwirkung zwischen der Poesie beider Völker schließen lassen, sprächen nicht Ethnographie und Geschichte ihr begründetes Veto gegen eine solche Annahme. Auch in den Liedern der altindischen Poesie ist Gott der allweise Bildner, der den Himmel und die Erde ins Dasein gerufen, durch dessen Macht das weite, tiefe Doppelreich der Lüfte feststeht, der den Himmel stützt und der Erde Weiten abgesteckt, der beide Welten angefüllt mit seiner Größe und jedem Wesen verliehen hat, was ihm seinen Wert und seine Würde gibt. Sein Odem rauscht als Wind belebend durch die Lüfte, sein Sonnenauge ist des Lebenden und Unbelebten Seele, die Wesen alle tränkt er, wie des Feldes Frucht der Regen. Und unter den Menschen schaut er auf Recht und Unrecht; er überwacht des Sterblichen Gedanken, wie der Hirt die Herden: ja fern von ihm und ohne ihn ist keiner Herr auch nur des Zwinkens seiner Augen.

Aber freilich, sobald wir das Reich Varunas verlassen und in die Kreise der anderen Götter hineinblicken, offenbart sich uns der gewaltige Unterschied zwischen dieser aus dem Schoße eines jungen Naturlebens emporgeblühten und mit sinnlichen Vorstellungen durchtränkten Naturpoesie und der aus der Idee des Monotheismus hervorgegangenen und von ihr inspirierten Naturpoesie des Psalters.

In den Psalmen sind Empfindungen ausgedrückt, die von den Menschen zu allen Zeiten verstanden und geteilt werden können — die Lieder der alten hebräischen Dichter werden noch heute in Synagogen und Kirchen mit Andacht gesungen — diese Poesie darf daher auf Universalität Anspruch machen. Um die altindische Poesie zu verstehen, muß man kulturhistorische Studien machen; um alle Schönheiten der griechischen Dichtung voll zu empfinden, muß man sich mit dem Geist der Antike erfüllen. Um aber die Poesie der Psalmen zu erfassen, braucht man nur Mensch mit menschlichen Gefühlen und humanen Empfindungen zu sein.

Darin ruht die ewige große Bedeutung der lyrischen Ergüsse, die das Psalmbuch von so verschiedenen Autoren und aus so verschiedenen Zeiten zu einem harmonischen Ganzen vereinigt, in dem religiöse Hymnen und Tempellieder, Wallfahrtsgesänge und kosmogonische Dichtungen, Gebete und Elegien, nationale und indivi-

duelle, Lieder der Hoffnung und der Verzweiflung, des Glaubens und des Gottvertrauens, der Rache wie der Versöhnung und des Ausblicks in eine große Zukunft allgemeiner Menschenliebe abwechseln, in dem das in der Subjektivität ihres Glaubens wurzelnde und waltende Leben der Hebräer, die Seele ihrer Religion, zum treuesten Ausdruck gelangt. Und über all dem strahlt die Glorie des Herrn in seiner Pracht und Majestät wie in seiner Gnade und seinem großen Erbarmen mit den schwachen und sündigen Menschensöhnen.

Haben uns die letzten Lieder dieses Psalmbuches in späte Zeiten hinabgeführt, so fühlen wir uns, da wir an den Ursprung der Sammlung denken, rasch wieder in jene Blütezeit des israelitischen Volkslebens zurückversetzt, in der ein König als Dichter wie als Held so Außerordentliches schaffen, die nationale Einheit seines Volkes begründen und seine religiöse Bildung auf eine so hohe Stufe erheben konnte. Mag man darum auch David vom kritischen Standpunkt aus die meisten Psalmen absprechen, mag auf der anderen Seite sein Dichterbild überschwenglich idealisiert worden sein, jene Lieder müssen mit seinem Namen verbunden bleiben, die sein Leben umrahmen und dessen wichtigste Momente besingen. Unter diesen ist die Elegie auf den Tod Saul's und Jonathan's eine Perle rein nationaler Poesie voll Zartheit der Empfindung.

Deine Zier, o Israel, auf deinen Höhen ist sie erschlagen:
Ach, wie fielen die Helden! Sagt es nicht in Gath,
Verkündigt es nicht in Askalon's Straßen, damit sich nicht freuen
Der Philister Töchter, damit nicht frohlocken die Töchter der Heiden!

Ihr Berge Gilboa's, nicht Tau noch Regen falle auf euch;
Denn dorthin ward geworfen der Schild der Helden, der Schild des Saul!
Ob des Blutes der Erschlag'nen, ob des Falles der Helden wich Jonathan's Bogen
Niemals zurück, und das Schwert des Saul kam nicht heim ohne Rache.

Saul und Jonathan, die sich liebten, und die sich hold,
Solange sie lebten: auch im Tode haben sie sich nicht getrennt.
Mehr denn Adler waren sie schnell, mehr denn Löwen
Waren sie stark: o Israel's Töchter, beweinet den Saul!

Ach, wie fielen die Helden inmitten des Kampfes!
Jonathan — auf seinen Höhen ist er erschlagen!
Mir ist so weh um dich, Jonathan, mein Bruder! lieb warst du mir sehr,
Lieber denn Frauenlieb'! — ach, wie fielen die Helden!

Auch die Totenklage auf Abner ist ein unzweifelhaft davidisches Lied, das sich dieser Elegie würdig anschließt, ebenso wie die beiden religiösen Hymnen aus seinen letzten Lebensjahren, von denen die eine ein Danklied dem Herrn, als er seine Feinde geschlagen, die andere die letzten Worte des königlichen Dichters enthält, der sich mit Recht an der Scheide seines Lebens „der liebliche

Sänger Israel's" nennen durfte, durch den „der Geist des Herrn geredet" und dessen „Wort auf seiner Zunge" war.

* *
*

Von anderen Dichtungen aus jener lyrischen Blütezeit ist merkwürdigerweise außer der rührenden Parabel des Propheten Nathan von dem Lämmchen des armen Mannes, die in alle Wege ihre Nutzanwendung bis auf den heutigen Tag gefunden hat, nichts erhalten geblieben.

Auch aus der nachfolgenden Regierungszeit Salomo's, dessen Charakterbild in der israelitischen Volksgeschichte schwankt, da er einerseits als der weiseste und frömmste Regent geschildert wird, während es andererseits feststeht, daß er den Götzendienst seiner Frauen geduldet, ja befördert und zur Untergrabung der nationalen Tugenden seines Volkes beigetragen hat, fehlen solche allgemeine Lieder. Die Tradition hat, mit psychologischer Feinheit die Grundzüge seines Lebensganges erfassend, drei biblische Bücher, die *Sprüche,* das *Hohelied* und den *Prediger* auf seinen Namen geschrieben. Daß Salomo ein weiser Denker war, kann nicht in Abrede gestellt werden; das erotische Element spielt eine große Rolle in seinem Leben und das Endziel eines solchen Lebens ist ohne Frage jene skeptische Weltanschauung, die uns in dem *Prediger* entgegentritt. Die Sammlung des Buches der *Sprüche Salomo's* führt uns unmittelbar in das Gebiet der d i d a k t i s c h e n Poesie der Bibel.

Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß die Lehrdichtung dem biblischen Altertum vor Salomo durchaus fremd gewesen. Zahlreiche Sprüchwörter, die durch den Pentateuch verstreut sind, vor allem die beiden Parabeln Jotham's und Nathan's, verraten schon eine eifrige Pflege des Sprüchworts, des Sinnspruchs und des Rätsels, die allerdings von Salomo gesammelt und in charakteristische Form gebracht worden sein mögen. Sein Dichterstreit mit der Königin von Saba, der in Rätseln ausgefochten wurde, die Kunde von den dreitausend Sprüchen, die das Buch der Könige ihm zuschreibt, und viele Stellen in den Sprüchen Salomo's selbst weisen unwiderleglich darauf hin, daß die Spruchweisheit, die Erfahrung und Mahnung in kerniger Rede und gefälliger Wortstellung auszudrücken versteht, bald die Torheit der Menschen im witzigen Bilde verlacht, bald den Ernst der gewichtigen Lehre in anmutige Form kleidet und überall die verborgenen Aehnlichkeiten zwischen Natur und Sitte aufsucht, gerade zu Salomo's Zeiten geblüht und in diesem König ihren eifrigsten Förderer gefunden habe. Er hat vielleicht das Sprüchwort des Volkes in eine geregelte Kunstform gebracht und diese Tätigkeit entspricht durchaus dem historischen

Bilde, das wir von Salomo uns zu entwerfen haben, wenn wir alle Ausschmückungen, mit denen Sage und Tradition sein Leben verherrlicht, daraus entfernen. Niemand wie er konnte Beobachtungen, Erfahrungen, Kenntnisse, Reflexionen und Gleichnisse aus allen Gebieten des Lebens zur Grundlage einer gnomischen Poesie gestalten, wie sie die Sprüche Salomo's darbieten, keiner wie er konnte der Schöpfer einer Spruchdichtung sein, die das Sprüchwort, das allerdings ein Produkt des schaffenden Volksgeistes ist, ausgebildet und in eine höhere Kunstform gebracht hat.

Der Umstand, daß einzelne Kapitel des Buches direkt als Spruchsammlung von Salomo bezeichnet werden (so Kap. 10—22, 25—29), während von anderen gesagt wird: „Auch diese sind von Weisen", spricht gleichfalls für diese Behauptung. Die genannten sowie einige Nachträge gehören wohl der nachsalomonischen Zeit an. Auch die Tatsache, daß ein großer Teil dieser Sprüche rein weltlichen Charakters ist, den Humor nicht verschmäht, kräftig und derb, ohne Sentimentalität und religiöse Schwärmerei auftritt, weist darauf hin. Es sind meist Lobpreisungen der Weisheit und Warnungen vor der Torheit, praktische Regeln der Lebensklugheit, frisch aus dem Leben gegriffene Beobachtungen und Betrachtungen, die nur zuweilen von der religiösen Grundstimmung aller biblischen Poesie durchbrochen werden.

Was endlich die Form dieser Sprüche anbelangt, so hat der Parallelismus der Satzglieder in diesen natürlich die ausschließliche Herrschaft, weil er bei ihnen zu voller Geltung kommen konnte. Einige Beispiele aus der Spruchsammlung werden dies erhärten. So das Lob der Weisheit und der Erfahrung:

Weise, wer im Sommer sammelt,
Töricht, wer zur Ernte schläft.
Narren geh'n ihren eigenen Weg,
Weise lassen sich raten.
Untergang folgt auf die Hoffart
Und Hochmut kommt vor dem Fall.
Es haßt seinen Sohn, wer die Rute spart,
Wer ihn liebt, der züchtigt ihn weise.
Mancher wirft weg — und wird reich;
Mancher auch geizt — und wird arm.

Selbstverständlich führt diese Weisheit den alten hebräischen Spruchdichter vor allem zur Erkenntnis Gottes, aus der sie stammt und in die sie mündet:

Der Erkenntnis Anfang ist Gottesfurcht,
Doch Toren verachten Weisheit und Lehre.

Durch Weisheit gründet der Herr die Erde,
Und stellte den Himmel durch Einsicht auf.

Das Gedächtnis des Gerechten bleibt in Segen,
Doch der Frevler wird verwesen.

Hie und da erheben sich die Sprüche auch zu anmutigen Rätseln voll schalkhaften Humors oder zu lieblichen Sinngedichten, oder gar zu didaktischen Dichtungen, von denen die „Warnung vor dem Wein“ als charakteristische Poesie weltlicher Lyrik und „das Lob der tüchtigen Hausfrau“ als Ausdruck der Verehrung, die das Weib schon im biblischen Altertum trotz der herrschenden Polygamie genossen, hervorgehoben werden mögen, um den Kreis abzuschließen, den das Buch der Sprüche umschreibt, dessen Sammlung auf eine Zeit freier religiöser und blühender nationaler Richtung hinweist. Der „Warnung vor dem Wein“ gehe noch die Bemerkung voran, daß gerade Weinlieder, wie aller Volkspoesie, auch der älteren hebräischen Dichtung nicht fremd gewesen sind. Der Wein war ein Hauptprodukt des palästinensischen Bodens und ein willkommener Stoff dort — wie überall — für Trinker und Poeten. Aber wenn „der Wein Götter und Menschen erfreut“, so ist er doch nach dem Buch der Sprüche Fürsten gefährlich und auch dem Volke im Uebermaß schädlich. Darauf bezieht sich das prächtige kleine Lied:

Wem folgt das Ach und das Weh,
Wem Gezänk und bittere Klagen,
Wem Wunden, ohn' Ursach geschlagen,
Wem werden die Augen so rot?

Dem, der zuviel beim Becher sitzt,
Umherzieht, zu kosten vom Weine.
Schau nach dem Weine nicht,
Wie er so rot ist,
Wie er so lieblich
Im Becher blinkt,
Und dir so sanft
Durch die Kehle rinnt!

Sein Ende, das ist wie der Schlange Biß,
Wie der Giftzahn des Basilisken:
Fremdes sehen deine Augen dann,
Verkehrtes redet dein Herz.
Dir ist es, als wiegte dich Meeresflut,
Als schliefst du auf schwankendem Mast.
Es wirft dich, aber du fühlst es kaum,
Es stößt dich, du weißt's nicht mehr.
Und wenn du erwachst, so zieht dich doch
Von neuem der Wein hinterher.

In eine höhere Sphäre führt uns das Lobgedicht der tüchtigen Hausfrau, dem Schiller für sein Lied von der Glocke einzelne schöne Züge abgelauscht hat, und das für alle Zukunft das hohe Lied von der Treue des Weibes geblieben ist.

Ein tüchtig Weib, wer mag es finden?
Weit über Perlen geht ihr Wert.

Ihr vertraut des Gatten Herz,
Und an Erwerb wird's nimmer fehlen.

Sie tut ihm Gutes und nichts Böses
Alle Tage ihres Lebens.

Um Wolle und Flachs bekümmert sie sich,
Und schafft nach der Lust ihrer Hände.

Den Kaufmannsschiffen ist sie gleich:
Von fernher bringt sie die Nahrung.

Wenn's noch Nacht ist, steht sie auf,
Gibt Zehrung ihrem Hause und ein Tagwerk den Mägden.

Sie sinnt auf ein Feld und erlangt es,
Von der Frucht ihrer Hände grünt der Weinberg.

Sie umgürtet mit Kraft ihre Lenden
Und macht stark ihre Arme.

Sie schmeckt, wie lieblich ihr Erwerb:
Und nie erlischt bei Nacht ihr Licht.

Ihre Hände streckt sie nach dem Spinnrocken aus,
Und ihre Finger fassen die Spindel.

Sie breitet ihre Hand dem Armen aus
Und reicht dem Bedürftigen ihren Arm.

Sie fürchtet für ihr Haus nicht den Schnee,
Denn all ihre Leute sind in Purpur gekleidet.

Bunte Decken macht sie sich:
Byssus und Purpur ist ihr Gewand.

Ihr Mann ist berühmt auf dem Markte,
Wenn er zu Rat sitzt bei den Aeltesten des Landes.

Prachthemdchen macht sie und verkauft sie,
Und setzt sie ab an den Kanaaniter.

Glanz und Würde ist ihr Gewand:
So lacht sie entgegen dem kommenden Tage.

Sie macht ihren Mund mit Weisheit auf,
Das Wort der Liebe ist auf ihrer Zunge.

Sie beachtet das Tun ihres Hauses,
Und Brot der Trägheit ißt sie nicht.

Ihre Söhne steh'n auf und preisen sie,
So wie ihr Gatte und der lobt sie so:

Viele der Töchter wirken zwar tüchtig,
Aber du übertriffst sie doch alle.

Trügerisch ist die Anmut, nichtig die Schönheit,
Doch ein gottesfürchtig Weib ist lobenswert.

Preiset sie ob der Frucht ihrer Hände,
Ihre Werke sollen sie loben in den Toren!

* * *

Es ist ausgeschlossen, daß diese Hymne auf die tüchtige Hausfrau und das *Hohelied*, dem sich unsere Betrachtung nun zuwendet, zu einer Zeit entstanden sein können. Hier wie in allen Sentenzen des Spruchbuches über Frauen und Liebe waltet ein durchaus ethischer, dort ein ästhetischer Charakter vor, hier ist die Grundstimmung eine vorwiegend sittliche, dort eine tief sinnliche. Aeußere und innere Gründe zwingen zu der Annahme, daß jene Hymne erst später in die Spruchsammlung gekommen, wo reifere Anschauungen über die Frauen und ihre Bedeutung im sozialen Leben herrschten, indes das Hohelied am ehesten in die Zeit unmittelbar nach dem Tode Salomo's sich einfügen und auf Nordpalästina hinweisen möchte.

Dort ist mitten in den Stürmen, welche das Volksleben umbrausten, dieses Lied aus einem Herzen hervorgeströmt, in das die heitere Umgebung ihre sonnigsten Strahlen geworfen hatte und dessen Auge weit geöffnet war zu schauen, wie die Blumen blühen, wie der Feigenbaum seine Knollen treibt, wie der Weinstock sproßt und wie sich die Blüten der Granatbäume öffnen. Es ist das Reifste und Reinste, was die hebräische Poesie, ja die erotische Weltpoesie aufzuweisen hat, ein hohes Lied der sturmgewaltigen Liebe, das jeder allegorischen Auslegung spottet, und ein dramatisches Gedicht von kindlicher Einfalt und Zartheit der Empfindung, voll Kühnheit der Bilder und Glut der Gefühle, voll inniger Liebe und Schwung der Phantasie. „Weder Griechenland noch der übrige Orient haben ein solches Lied der Liebe hervorgebracht und auch nicht hervorbringen können. Was es so einzig über alle verwandten Dichtungen erhebt, ist die wunderbare Harmonie der leidenschaftlichsten Sinnlichkeit und der reinsten Sittlichkeit, die den unsichtbaren Pulsschlag des ganzen Liedes bildet. Der Seelenadel rein menschlicher Liebe kann nicht tiefer und treffender dargestellt werden. Der Dichter, der das Wesen der Liebe und des weiblichen Herzens genau kennt, gestaltet mit künstlerischen Mitteln ein Weib, das er zur Trägerin der von ihm mit umfassender Menschenkenntnis und feinfühligem Anschauungsvermögen erforschten Liebe macht. Und daß er die Liebe richtig erfaßt, das sehen wir an dem Kehrvers, in welchem Sulamith die Töchter Jerusalems ermahnt, die Liebe nicht vorzeitig und nicht vorschnell zu wecken, denn sie sei eine gefährliche Leidenschaft. Die Liebe ist nach des Dichters Auffassung eine beseligende Krankheit, ein paradiesisch-schönes Gemisch von Glück und Unglück. Glücklich derjenige, der nicht liebt,

aber glücklicher derjenige, den die Liebeskrankheit ergriff. Sie bringt die höchsten Gefahren, die größten Leiden, aber auch das höchste Entzücken, das seligste Menschenglück."

In der Heldin dieser Dichtung — die von vielen für ein dramatisches Idyll oder für ein Singspiel angesehen wird — in Sulamith, dem Hirtenmädchen, hat der herzenskundige Dichter das Ideal dieser reinen, irdischen Liebe geschildert. Erst dem Spiritualismus einer späteren Zeit war es vorbehalten, das glühende Gedicht in allegorische Fesseln zu schmieden, auf die Liebe Gottes oder auf die Kirche zu deuten und dem König Salomo zuzuschreiben, während es gerade den Sieg reiner und treuer Liebe im Gegensatze zu den Verlockungen des Königs und seinem Haremsleben schildert.

Und neben diesem Liebeszauber ist es vor allem der Reiz der idyllischen Naturszenen, der uns in diesem Gedicht fesselt, das eine so liebevolle Versenkung in die äußere, umgebende Natur zeigt, wie sie sonst der erotischen Poesie des Altertums fremd ist. Es führt uns in eine blühende, üppige Natur. Die Phantasie der Liebenden zieht diese, wie alles auf der Welt in ihren Zauberkreis; sie gibt allem eine Beziehung zu dem geliebten Gegenstande und sieht im ganzen Weltall nur Abbilder desselben; denn eben in der Liebe geht dem Menschen zuerst der Sinn für das ganze auf.

Die Versuche, das Hohelied zu erklären und auf seine ursprüngliche Kunstform zurückzuführen, haben seiner duftigen Poesie oft Zwang angetan. Am nächsten kommt wohl der Wahrheit die Einteilung in sieben dramatische Bilder, die allerdings Vorsätze, Uebergänge und sonstiger Zutaten bedarf, um ein klares Bild zu schaffen. Das erste Bild führt uns Sulamith vor, wie sie im Harem des Königs sich nach der Vereinigung mit ihrem Geliebten sehnt. Ein wundervoller Monolog gibt dieser lyrischen Grundstimmung Ausdruck:

O würde mir ein Kuß von den Küssen seines Mundes!
Denn süß ist deine Liebe mehr als Wein.
Es duften deine Salben so köstlich,
Wie Balsam ergießt sich dein Name;
Drum lieben die Jungfrauen dich:
O zieh mich dir nach! o laß uns eilen!

Sodann erzählt sie, wie Salomo sie in seine Gemächer geführt und ihr versichert habe, daß er sie aufrichtig liebe. Die Hoffrauen suchen sie wahrscheinlich zu beruhigen und fragen sie aus. Darauf Sulamith:

Schwarz bin ich und lieblich,
Ihr Töchter Jerusalems,
Wie Kedars Gezelte,
Wie die Teppiche Salomo's.
Schaut mich nicht an, daß so schwarz ich bin,

Daß mich verbrannt hat die Sonne!
Die Söhne der Mutter mein
Mochten mir böse sein,
Setzten zur Hut mich ein
Ueber den Weinberg.

Den Weinberg, der mein ist, den hütet' ich nicht.
O sage mir
Du, den da liebet meine Seele:
Wo weidest du?
Wo weidest du zur Mittagszeit?
Damit ich nicht schier ganz hinschmachte,
(Dich suchend) bei den Herden deiner Freunde.

Die Hoffrauen suchen sie von neuem zu trösten und die Liebe des Königs ihr anzupreisen. Salomo selbst vergleicht ihre Schönheit mit allen Schätzen des Orients, sie aber denkt nur an ihren Geliebten. Wie ein Duett, so klingt die Szene aus, in der Salomo mit den überschwenglichsten Bildern des Orients ihre Reize preist, während Sulamith statt jeder Erwiderung die Schönheit ihres Geliebten schildert und mit dem Geständnis endet:

Denn krank bin ich vor Liebe!
Unter's Haupt seine Linke mir!
Und seine Rechte umfasse mich!
Ich beschwör' euch, ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen und den Hinden des Feldes:
Nicht zu erregen, noch zu bewegen
Die Liebe, bis ihr es gefällt!

Das zweite Bild beginnt wieder mit einem herrlichen lyrischen Monolog der Sulamith. Der Zeit nach möchte er vor den ersten gehören, da er die Veranlassung schildert, durch welche Sulamith vom Hause und dem Geliebten getrennt wurde. „Es ist ein feiner Zug des Dichters, daß er die der Haupthandlung vorausgehenden Ereignisse nur als Einschlagsfäden für sein Gewebe benutzt. Die Situation ist dabei folgende: In der Abwesenheit des Geliebten vergegenwärtigt sich Sulamith lebhaft frühere, glückliche Augenblicke, wo sie mit ihm zusammen war. Nichts ist natürlicher. Diese liebeglühende Erinnerung, dies innere Fortleben und stete Sichvergegenwärtigen des einzig Geliebten erhöht zugleich ihre Widerstandskraft gegen die reizenden Versuchungen eines Königs. So gedenkt sie zunächst der letzten, verhängnisvollen Zusammenkunft mit ihrem Freunde und steigt dann immer weiter in die Vergangenheit zurück."

Von seltener Zartheit und frischem Duft ist das Morgenständchen, das sie ihm und dem erwachenden Frühling zugleich singt:

Da beginnt mein Geliebter und spricht zu mir:
„Steh' auf doch, du Holdige, Goldige,
Und lauf' doch!

Denn fortgezogen ist der Winter,
Der Regen verflogen und ist dahin.

Die Blumen lassen sich sehn im Gefild',
Die Zeit des Gesanges ist da;
Das Girren der Turtel vernimmt man im Lande,
Der Feigenbaum treibt schon seine Knollen,
Die Rebenstöcke blühen und duften!
Steh' auf doch, du Holdige, Goldige,
Und lauf' doch!

Mein Täubchen im Felsengeklüft,
Im Versteck der Steige,
Laß mich sehn dein Gesicht,
Laß mich hören deine Stimme!
Denn süß ist deine Stimme,
Und lieblich dein Anblick!"

Auch das dritte Bild besteht nur aus einem einzigen Monolog an den Geliebten, der Erinnerung an jene seligen Augenblicke geweiht, da sie ihn gesucht und gefunden.

Im vierten Bilde hören wir, nachdem der Glanz des Königs beschrieben wird, diesen wieder um die Liebe des Hirtenmädchens werben, sowie andererseits den Hirten das Glück der errungenen Liebe preisen:

Genießet die Freude, trinkt euch selig in Liebe!

Das fünfte Bild erzählt den Traum der Sulamith. Natürlich erscheint ihr der Geliebte; da sie ihm öffnen will, ist er entschwunden und sie beschwört nun die Töchter Jerusalems:

„Wenn ihr ihn findet, den Liebsten, was wollt ihr ihm sagen?
Daß ich krank bin vor Liebe!

Wieder suchen sie die Hoffrauen zu beruhigen. Sie fragen Sulamith, wer denn eigentlich ihr Geliebter sei, und sie schildert ihnen nun diesen mit kühnen, herrlichen Vergleichen aus der Bildersprache des Morgenlandes. Darauf erbieten sich die Frauen wahrscheinlich, ihn suchen zu helfen.

Zum letztenmal wagt nun Salomo — im sechsten Bilde — einen Angriff auf die reine, schuldlose Liebe des Hirtenmädchens; sie aber vermeint die Stimmen der Genossinnen zu hören, die nach ihr sich sehnen, und abermals steigt die Erinnerung in ihr auf an den Geliebten und an die Wonnen des Landlebens. Frühling und Liebe wandeln in diesen lyrischen Ergüssen stets nebeneinander her oder lösen sich ab ....

Ich gehöre dem Liebsten, hab' Sehnsucht nach ihm:
So komm doch, mein Liebster, wir wollen auf's Land!
Wir wollen weilen bei Cyperblumen!
Wollen früh zu den Weinbergen und wollen seh'n,

Ob sprosse der Weinstock, ob sich öffnen die Blüten,
Und ob da blüh'n die Granatenbäume.
Dort will ich geben meine Liebe dir.

Das Schlußbild zeigt uns endlich die Erfüllung dieser heißen Liebessehnsucht. Sulamith erscheint plötzlich wieder auf der Flur, die Brüder und Gespielinnen begrüßen sie. Der Geliebte ruft sie an:

Da du weilst in den Gärten,
Freundschaft, die lauschet auf deine Stimme;
O laß sie mich hören!

Worauf Sulamith mit demselben Zuruf ihm erwidert, wie damals, da sie in den Weinberg gesandt und von dem Liebsten getrennt worden:

Eile, mein Liebster, so wie die Gazelle,
Wie das Junge der Hindin
Auf dem Balsamgebirge!

Das ganze Idyll, eine Frühlingsfeier der reinen und schuldlosen Liebe, wie sie ergreifender nicht gesungen worden, klingt aus in jenem Spruch, der als Motto für die Dichtung selbst gelten darf:

Denn stark wie der Tod ist die Liebe,
Fest wie die Hölle hält heiße Minne,
Ihre Gluten sind Feuergluten,
Sind Flammen Gottes.
Gewaltige Wasser können nicht löschen
Die Liebesglut;
Nicht Ströme können hinweg sie fluten.
Wenn Einer böte all sein Vermögen
Um die Liebe, man würd' ihn verhöhnen!

* * *

Ernst und dumpf hebt sich von diesem Drama des Liebesfrühlings jenes gewaltige Lehrgedicht ab, das unter dem Namen *Hiob* bekannt ist und von jeher alle Bibelforscher viel beschäftigt hat. Welches ist der Zweck dieses Buches? Wer war sein Autor? Zu welcher Zeit konnte es entstanden sein und wie kam es in die Sammlung heiliger Schriften? So ungefähr lauten die Fragen und Rätsel, die zahlreiche Antworten, aber eine vollbefriedigende Lösung wohl nicht gefunden haben.

Für den einfachen, ästhetischen Sinn ist das Buch Hiob ein Lehrgedicht, das lyrische, epische und dramatische Elemente in sich vereinigt, eine Theodicee, die erhabenste vielleicht, die die Poesie des Altertums aufzuweisen hat, in der die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung für das religiöse Bewußtsein von einem hohen, ethischen Standpunkt aus verteidigt wird, ein Weltgedicht, das die Schilderung des Ringens einer starken Seele vorführt, angesichts der oft unerklärlichen Leiden des Frommen sich den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit zu wahren.

Ein solches Gedicht konnte nur zu einer Zeit entstanden sein, wo die Weltanschauung des Volkes, dem es angehört, zu einer so hohen Reife gelangt war, daß sie in der Welt ein zweckmäßig geordnetes Ganzes, in Gott den unsichtbaren Lenker dieses Ganzen und in seinem Erziehungsplan die Harmonie zwischen Natur und Sittengesetz als oberstes Postulat anerkannte.

Nicht der stürmische Frühling, nicht der bewegte Sommer, nur der früchtereiche Herbst des israelitischen Volkslebens konnte ein Werk zeitigen, in dem jener uralte Widerspruch zwischen der Lehre vom Glück der Frommen und der Strafe der Gottlosen und der Wirklichkeit von einem rein monotheistischen Standpunkt aus erörtert wurde.

Ein frommer, reicher und angesehener Nomadenfürst ist Hiob im Lande Uz, da wir ihm zuerst begegnen. Als Gott in einer himmlischen Ratsversammlung den Satan auf diesen seinen frommen Knecht hinweist, erwirkt sich dieser die Erlaubnis des Herrn, die Glaubenstreue des Hiob auf die Probe zu stellen. (Bekanntlich war diese Szene das Vorbild Goethe's für den Prolog zum Faust.) Der Schilderung seiner Kämpfe und Leiden ist dies Buch gewidmet, in das die Diskussionen Hiobs mit seinen Freunden Eliphas von Theman, Zophar von Naama und Bildad von Suah hineinverwebt sind. Diese Diskussion zwischen Hiob und den Freunden sind von so dramatischer Bildlichkeit, daß die Ansicht, das Ganze als ein episch und dramatisch gehaltenes Lehrgedicht anzusehen, begreiflich erscheint.

Ein Wendepunkt tritt durch das Erscheinen eines vierten Freundes, Elihu, ein, der den Hiob scharf zurechtweist und ihm seine Leiden als eine Prüfung Gottes vorhält. Seine Reden, die man neuerdings als eine spätere, die Symmetrie des Kunstwerkes durchbrechende Einschiebung anzusehen geneigt ist, sind aber nach der poetischen Seite neben den Naturschilderungen die glänzendsten Partieen des Gedichtes; sie führen uns zu den Geheimnissen der Vorsehung und der göttlichen Gerechtigkeit. Die prachtvollen Bilder des enthusiastischen Jünglings fesseln uns in ihrem Zauberbann mehr als die weisen und bedächtigen Reden der Freunde, mehr als die wehmütigen Klagen Hiob's. Zu gigantischer Höhe aber wächst die poetische Darstellung in der Rede des Herrn selbst, der die Zweifel und Klagen des Dulders beschwichtigt.

Die majestätische Erscheinung des Herrn spricht „aus dem Wetter" zu Hiob Worte der Lehre, des Trostes, der Vorsöhnung. Hiob wird als gerecht erkannt und gelangt wieder in den Besitz aller Lebensgüter, in deren Vollgenuß er später „alt und lebenssatt" stirbt.

Dieser Schluß entspricht sowohl dem ethischen wie dem poetischen Gefühl und ist von dem Standpunkt des Zeitalters aus die einzig mögliche Lösnng jener großen Rätselfragen nach dem Plan und Zweck der Weltordnung. „So offenbart sich in Hiob wesentlich der uralte Kampf des Geistes gegen die Natur, der Freiheit gegen die unerbittliche Notwendigkeit, der Sittlichkeit gegen das Schicksal. Wir finden hier das höchste Selbstbewußtsein, die stärkste Energie des sittlich freien Willens, der den Riesenkampf gegen das Naturgesetz, gegen Gott und die sittliche Weltordnung aufnimmt und eine Ausgleichung, eine Versöhnung jener schroff sich gegenüberstehenden Gegensätze als ein Recht von Gott verlangt."

Treffend hat man darum Hiob als einen Repräsentanten der Faust-Idee bei den alten Hebräern bezeichnet, der mit dem himmelstürmenden Trotz eines Titanen hinausringt über alle Schranken, die durch ein ewiges Naturgesetz den Menschen gesetzt und ihn zu einem von höheren Mächten abhängigen Wesen machen. Dieses Sichaufbäumen gegen die Naturnotwendigkeit hat etwas dämonisch Wildes und Ursprüngliches, die Verzweiflung, da es mißlingt und der Titan wieder in seine Fesseln zurückkehren muß, etwas unendlich Tragisches und wehmütig Ergreifendes an sich. Hier rauscht die Quelle, welcher alle Poesie des Menschenelends und des Weltschmerzes entströmt ist, um sich in die Weltpoesie zu ergießen.

Natürlich lag bei einem so universalen Kunstwerk die Frage nach dem Autor besonders nahe. Die Tradition hat Mose, Salomo und manchen anderen Helden, die Forschung fast alle Dichter und Propheten zitiert, um ihnen das Buch Hiob beizulegen. Wir halten es mit Luther, ohne dessen Annahme, daß der Dichter des Hohenliedes auch den Hiob verfaßt, zu teilen: „Der hebräische Meister und Poet dieses Buches, er sei nun gewesen, wer er wolle, hat solche Tentationes und Anfechtung gehabt, gesehen, erfahren, und also beschrieben, gleichwie Virgilius den teurern Helden Aeneam beschreibet und führet ihn durch alle Wasser, Meere und Herbergen, macht einen feinen und politischen Weltmann aus ihm. Und es scheinet und läßt sich ansehn, daß ein großer, trefflicher Theologus muß gewesen sein, der dies Buch gemacht und geschrieben, er sei gewest, wer er wolle."

Wenn man das Buch Hiob als ein starkes Gift bezeichnet hat, welches in der Bibel, der großen Hausapotheke der Menschheit, nicht fehlen durfte, so ist dies mehr geistreich als wahr. Viel eher hätte man es als ein Gegengift ansehen und bezeichnen sollen gegen die herrschenden religiösen Anschauungen der Völker, von denen auch das israelitische Volk nur zu oft angesteckt wurde, ferner als ein erhabenes Denkmal sittlich-religiöser Weltanschauung, wie das Altertum kaum ein ähnliches aufzuweisen hat, endlich als ein

vollendetes Kunstwerk der biblischen Poesie, die aus dem Volkslied hervorgegangen, ihre universalistische Höhe in diesem Lehrgedicht erreicht und bekundet hat.

* *
*

Demselben Kreise und der gleichen poetisch-didaktischen Richtung wie das Buch Hiob gehört auch der allerdings einer späteren Zeitrichtung und fortgeschrittenen Weltanschauung zuzuschreibende *Prediger Salomo (Koheleth)* an. Mehr als zwei Jahrtausende galt das seltsame Werk als eines der Geistesprodukte des Königs Salomo, auf dessen Autorschaft die Tradition die einleitenden Worte bezog: „Worte des Koheleth, des Sohnes David's, Königs in Jerusalem." Und es ist nicht zu leugnen, daß die Ansicht viel Bestechendes für sich hat. Der weise König, der so viel gesehen und erlebt hatte, der alle Genüsse des Erdenlebens gekostet, der alle seine Freuden und Leiden erfahren hatte, legt am Abend seines Lebens das Resultat aller seiner Beobachtungen und Erfahrungen in diesem Buche nieder, das in dem berühmten Satze gipfelt: „Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel!"

Dazu kommt noch die Ueberschrift, die deutlich und klar auf Salomo hinweist, die Stellung des Buches im biblischen Kanon zwischen den beiden anderen Salomo zugeschriebenen Werken, die Tradition, die Erzählung der Kirchenväter, um die Autorschaft Salomo's glaubhaft zu machen. Es wird in dem Buche erzählt von der Baulust und Prachtliebe des Königs, von seiner Weisheit und Erkenntnis, von seinen Schätzen und Reichtümern, durch die er alle früheren Könige überstrahlte, von seinen Sprüchen und Dichtungen — dies alles konnte doch nur auf Salomo passen! Und wie charakteristisch ist für diesen fürstlichen Dichter die Aufeinanderfolge der von der Tradition ihm beigelegten Werke! In der Jugend, dem Frühling seines Glücks und seiner Liebe, schrieb er das *Hohelied*, im reifen Mannesalter die *Sprüche*, am Abend seines vielbewegten Lebens den *Prediger*.

Leider stehen dieser Annahme nur sehr gewichtige Bedenken gegenüber, die sich beim *Prediger* unmöglich abweisen lassen. Zuerst die dunkle Sprachfärbung des Ganzen, die so unrein und mit Fremdwörtern vermischt, in keinem andern biblischen Buche zu finden ist, sodann und hauptsächlich aber der Inhalt und die Weltanschauung der religiösen Skepsis, die auf ein viel späteres, in religiöser Hinsicht zerfallenes und zweifelndes Zeitalter schließen lassen; und dazu kommen noch viele andere Bedenken, so daß man sich kaum der Ansicht erwehren kann, daß das ganze Werk den Beginn einer pseudepigraphischen Literatur bilde und aus späteren Zeiten stamme. Auch der poetische Wert ist ein viel geringerer

als der der anderen Schriften; es fehlt die liebliche Naivetät und jener lyrische Schwung, der alle biblische Poesie durchzieht. An die Stelle der gottfreudigen Subjektivität des alten Hebraismus ist ein grämlicher, verbitterter Pessimismus getreten, der alle Blüten des Lebens knickt, in jedem Entstehen nur das Vergehen, in der ganzen Schöpfung nur ein eitles Spiel sieht. Zuweilen scheint es allerdings, als ob der erbitterte Prediger sich auf sich selbst und den Zweck seiner Arbeit besänne. Er lehrt dann Lebensfreudigkeit und Gottesfurcht, Lehren, die aber aus seinem Munde fast wie Ironie oder Hohn klingen und keinesfalls die Wirkung ausüben, auf die sie berechnet waren, es sei denn die Wirkung des Gegensatzes, der in diesen verschiedenen Sentenzen mächtig hervortritt.

Der Grundgedanke ist derselbe wie im Buche Hiob. Auch dem Prediger hat sich die Erkenntnis aufgedrängt, daß eine tiefe Kluft, ein unlösbarer Widerspruch zwischen Lohn und Strafe, zwischen dem Leben des Frommen und dem des Frevlers auf Erden walte. Aber während dort die bangen Zweifel sich in Demut und Gottergebung lösen, grollt hier das Weh über die Nichtigkeit des Erdendaseins, die Melancholie des Lebens in dumpfen Tönen selbst durch jene Reflexionen fort, die scheinbar zum Genuß der Lebensgüter und zur Gottesfurcht auffordern. Die Hydra des Zweifels steckt überall ihr Haupt hervor, und schlägt ihr der Weise eines ab, so wachsen tausend neue wieder und vergiften jede fromme Empfindung, jede Freude am Leben. Am Ende ist es nicht die Mahnung: „Gott fürchte, und seine Gebote halte, denn das ist der ganze Mensch!“ die als das Resultat dieser Weltbetrachtung sich aufdrängt, sondern das Motto des merkwürdigen Buches: „Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel.“

Wie ein roter Faden zieht sich dieses Motto durch das Werk, das mit einer Betrachtung über den Kreislauf der Natur anhebt. Sie vermag nicht, Trost zu gewähren, denn „ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt, die Erde aber besteht ewig; was war, das wird sein, was geschehen, wird wieder geschehen; es ist nichts Neues unter der Sonne!“ Der Betrachter wendet sich dem Leben und Streben der Menschen zu, der Erkenntnis und Wissenschaft — aber „auch dies ist Irrtum des Geistes, denn wo viel Weisheit, ist viel Kummer, und die sich mehrende Erkenntnis vermehrt den Schmerz.“ Auch irdischer Lebensgenuß ist kein Ersatz; auch dies „ist eitel und ein Haschen nach Wind“. So möchte es fast scheinen, als hätte der Tor den Vorzug vor dem Weisen, der Sünder vor dem Frommen, als wäre es in der Tat das Beste für den Menschen, daß „er esse und trinke und seine Seele Gutes genießen lasse in all’ diesem Elend“, denn auch dieses kommt aus Gottes Hand, dessen heilige Ordnung ja der Mensch doch nicht aufheben könne.

Gäbe es keinen anderen Beweis für die Zeit, der dies Buch angehört, so wäre die namentlich im zweiten Kapitel scharf betonte Anschauung von der Gesetzmäßigkeit der Natur, von der festen Ordnung des Weltkreislaufs, die jedes Wunder schon von vornherein ausschließt, im Gegensatz zu den in allen früheren prosaischen und poetischen Werken vorherrschenden teleologischen Anschauungen, ein Grund, das Buch für spät zu halten.

Aber gerade diese unabänderliche Weltordnung gereicht dem Prediger, der das Schlechte triumphieren und das Gute unterliegen sieht, der keinen Vorzug des Menschen vor dem Vieh erkennen kann, zu tiefem Schmerz. Die Schäden des gesellschaftlichen Lebens vermehren diese Trauer. Und' all die vielen Klugheitsregeln, die der Prediger aus dem Schatze des reichen Erfahrungslebens einer vorzugsweise reflektierenden Natur mitteilt, vermögen sie kaum zu dämpfen, da diese höchstens den Jammer des Daseins einigermaßen erträglich auffassen helfen. Nicht einmal die „Verneinung des Willens zum Leben" ist dem Prediger mehr fremd! Doch hat er noch einen Trost für die Geschöpfe der schlechtesten aller Welten; aber freilich, dieser Trost erscheint nicht als das Ergebnis einer Gedankenoperation, sondern dringt wie ein fremdes Element in die philosophische Betrachtung ein. Man möchte diese schönen, milden Trostesworte nach all den trübsinnigen Sentenzen und Klagerufen des weltverachtenden Pessimismus — so trivial der Vergleich klingen mag — fast wie eine falsche Etikette auf einer Weinflasche ansehen, deren Inhalt zu der Aufschrift in stärkstem Widerspruch steht. Sie lauten etwa folgendermaßen:

Wie viele Jahre auch ein Mensch mag leben,
Ach, um ein jedes sollt' er fröhlich sein,
Und denken, daß die finstern Tage kommen;
Denn Alles, wie es kommt, vergeht!

O Jüngling, freue der Jugend dich!
Dein Herz sei froh in der Jugendzeit,
Was es begehrt, ergreife nur frisch,
Hell strahle dein heiteres Auge —
Nur wisse, daß Gott uns richtet!
Wirf allen Unmut aus deiner Brust,
Halte dich frisch und gesund:
Vergänglich ist Jugend, wie's Morgenrot.

Sei fröhlich in Gott in der Jugendzeit;
Es kommen noch böse Tage,
Es nahen noch Jahre, von denen du sagst:
„Die gefallen mir nicht."
Dann dunkelt am Tage der Sonne Licht,
Wenn über den Mond und die Sterne
Zur Winterszeit Wolke um Wolke zieht.

An eine kurze, aber anschauliche Schilderung dieser trüben Zeit des Lebenswinters reiht sich dann noch der folgende poetische Epilog:

Vor allem Hohen Verzagen,
Vor jeglichem Wege Besorgnis!
Der Mandelbaum blüht so im Winterfeld,
So tragen Heuschrecken Lasten,
Es weckt keine Kunst die alte Lust!
Du gehst zu des Todes Kammer,
Schon gehen ja auf den Straßen
In Trauer die stummen Begleiter.

Es reißt die silberne Kette,
Die goldene Schale zerbricht;
Der Eimer der Quelle zertrümmert,
Das Rad am Brunnen zerschellt;
Der Staub kehrt wieder zur Erde,
Von der er gekommen ist,
Der Geist aber geht zu Gott,
Der ihn gegeben hat!

Und endlich: „Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel!" Damit schließt das Werk, dem noch einige Verse angefügt sind, die nach der Ansicht der Bibelforscher nur eine Warnung der späteren Sammler des Kanons vor allen apokryphischen Schriften enthalten.

Man kann den Prediger Salomo als den Schwanengesang des israelitischen Volkes bezeichnen. Denn seine Entstehung fällt ohne Zweifel in jene Periode einer Fremdherrschaft, die über Israel ihre eiserne Rute schwang, in eine Zeit der Gärung und der religiösen Skepsis, des Ringens und Zweifelns, der Parteiungen und streitenden Weltanschauungen, die uns den wehmütigen Ausruf erklärlich und verständlich macht: „Alles hat seine Zeit, und seine Zeit ist jedem Ding unter dem Himmel angewiesen. Eitelkeit aller Eitelkeiten, ruft aber der Prediger, alles ist Eitelkeit."

* *
*

So schließt das Buch vom Prediger Salomo den Kreislauf der biblischen Poesie in ihrer natürlichen Entwickelung vom Volkslied durch die Kunstdichtung bis zur reflektierenden Didaktik ab. Aber wie jedes Lied, ehe es verbebt, noch einen Nachklang durch die Lüfte zittern und in das Ohr des Hörers einziehen läßt, so tönt auch dieser althebräischen Poesie noch ein nationales Echo — der poetischen Grundstimmung entsprechend — in den *Klageliedern* nach, deren Ursprung von der Tradition auf den Propheten Jeremia zurückgeführt wurde.

Zerfallen ist des Reiches Macht und Pracht, des Tempels Säulen sind geborsten, des Volkes Blüte ist geknickt, der Rest seiner Edlen und Frommen schmachtet in Knechtesbanden, und auf den

Trümmern der alten Gottesstadt Jerusalem sitzt der greise Prophet und stimmt diese Klagelieder an, die noch heute in den Gotteshäusern seines Volkes zum Gedächtnis der Zerstörung des Tempels wiederklingen.

Die Vorstellung ist poetisch, und selbst die Kritik hat ihr nur wenige gewichtige Bedenken gegenüberzustellen, die mehr der Form als dem Inhalt gelten, und nach denen die fünf Elegieen, aus welchen die Sammlung zusammengesetzt ist, verschiedenen Zeiten und verschiedenen Dichtern angehören, obwohl die griechische Bibelübersetzung ihnen die Bemerkung vorausschickt: „Und es begab sich nach Israels Gefangennahme und Jerusalem's Zerstörung, daß Jeremia weinend da saß und folgende Klage über Israel anstimmte und sprach." Darauf folgt dann die erste der fünf Elegieen, die mit der Klage beginnt:

Ach, wie sitzt so einsam da die volkreiche Stadt,
Wie ist sie zur Witwe geworden, sie, die Prächtige unter den Völkern!
Die Mächtige unter den Städten ist dienstbar geworden!

Der Inhalt aller fünf Elegieen ist die Klage um Zion, um Israel, ein Vorbild aller nationalen Poesie der Zukunft, die aus den Reminiszenzen dieser Lieder sich zusammensetzt, die Schilderung des großen Elends, das über das Volk Gottes gekommen und das innige Flehen um Erlösung aus Not und Schmach. Besonders ergreifend wirkt diese Klage in den Schlußstrophen der fünften Elegie, welche nicht wie die vier vorhergehenden dem Zwang alphabetischer Form unterjocht ist, der hier zum ersten Male in die hebräische Poesie eingetreten, der aber doch das Gefüge eines fast ausgebildeten Rythmus nicht zerstört hat.

Die Väter häuften die Schuld,
Sie sind nicht mehr. —
Wir tragen die Last ihrer Sünden.

Sklaven beherrschen uns,
Und keiner will uns erretten.
Wir suchen das Brot mit Lebensgefahr
Vor dem Schwerte des Wüstenräubers,
Und wie ein Ofen glüht
Vor des Hungers Brand unsre Haut.

In Zion schänden sie Weiber,
Jungfrau'n in Juda's Städten;
Die Fürsten haben sie aufgehängt,
Der Greise Ansehn mißachtet.
Auf Jünglingsschultern liegt Mühlsteingewicht,
Der Knabe erliegt der Holzlast,
Die Aeltesten flohen vom Tore,
Vom Saitenspiele die Jugend:
Dahin ist des Herzens Freude:
Der Reigen in Trauer verwandelt.

Vom Haupte fiel uns die Krone:
Weh uns, weil wir gesündigt!
Es trauert das Herz,
Trüb schaut das Auge:
Denn Zions Berg liegt wüste,
Der Füchse Tummelplatz.

Doch du, o Gott, bleibst ewig,
Dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht!
Warum so gänzlich vergissest du uns,
Verlässest auf ewig dein Volk?
Umkehr und Heimkehr schenk' uns, o Herr,
Gib Tage wie einst in vergangener Zeit!
Gar weit hast du uns verworfen,
Gar schrecklich trifft uns dein Zorn.

So wandert die Poesie in diesen Klageliedern mit dem israelitischen Volk ins Exil und bleibt ihm treu in allen seinen Nöten. Sie hat an seiner Wiege gestanden und ihm die ersten Volkslieder zugesungen, in den Tagen seiner Jugend hat sie seine Heldentaten und seinen Liebesfrühling im Liede gefeiert, die reife Manneszeit seiner nationalen Entwickelung hat sie mit ihren Sinnsprüchen und Hymnen, mit ihren Psalmen und Lehrgedichten ausgeschmückt und da die Tage herannahten, von denen man sagt: „Sie gefallen mir nicht", da das Greisenalter des israelitischen Volkes mit all' seinem Leid und Jammer heraufzog, da sang sie ihm nationale Elegieen und Klagelieder zum Trost und zur Erhebung der gebeugten Volkskraft.

Die Poesie ist das Herz der Bibel, die uns selbst wie eine große Epopöe erscheint, wenn wir den weiten Umkreis ihrer poetischen Schöpfungen noch einmal überschauen und ihr nachgehen, wie sie von den ersten poetischen Naturlauten zu religiösem Bewußtsein und nationaler Vollkraft und endlich zu der idealen Höhe eines menschlich-freien Standpunktes gelangt, von dem aus Israels biblische Poesie zur Poesie der Menschheit sich erweitert.

---

## III. Die prophetische Literatur.

Nicht nur in ihrem Inhalt, sondern auch in der Form hat sich die Dichtung Israels im Gegensatz zu der der anderen Völker des Altertums, oder zum mindesten in scharf ausgeprägter Eigenart entwickelt. So ist eines ihrer merkwürdigsten Elemente jene große prophetische Poesie, für die es zu jener Zeit kaum ein Analogon gibt, mit der am allerwenigsten vielfach angeführte ägyptische Dichtungen verglichen werden können, und die in der hebräischen Poesie für das Drama und Epos eintritt. Von beiden, ebenso wie

von der Lyrik, gelangt etwas in ihr zu plastischem Ausdruck. Ganz und voll kann aber eigentlich diese prophetische Literatur keiner Dichtungsart zugesellt werden. Scheint es auch hie und da, als fügte sie sich den wenig drückenden Fesseln des hebräischen Gedankenrhythmus, so sprengt sie alsbald auch diese zarten Bande und flutet frei und ungehemmt mit majestätischer Gewalt einher. Neuerdings hat D. H. Müller den Versuch gemacht, auch in den prophetischen Büchern Strophenbau und Responsorien nachzuweisen. In der Responsion korrespondieren Strophe und Antistrophe im Metrum, in der Gliederung, in den Einschnitten der Sätze, häufig auch im Gedanken miteinander und diese Uebereinstimmung wird oft durch gleiche oder ähnlich klingende Worte erkennbar gemacht. Die gleiche Erscheinung findet sich auch in der Keilschriftliteratur und im Koran; sie würde daher die poetischen und rhetorischen Formen, die allen Semiten gemeinsam sind, aufzeigen und das Urgeheimnis altsemitischer Poesie erschließen. Auch selbst der Wechselgesang der Chöre in der griechischen Tragödie soll auf den gleichen Ursprung — durch phönizische Vermittelung — hinweisen und die Hypothese bestätigen, daß die älteste Form der Prophetie als Chor mit Strophe und Antistrophe zu denken sei.

Nicht ein Wahrsager oder ein die Zukunft vorher verkündender Seher oder ein weissagender Phantast war der hebräische Prophet, sondern ein Sprecher, ein Redner (*nabi* gleichbedeutend mit προφήτης, Verkündiger, Dolmetscher Gottes), der die göttliche Wahrheit zu verbreiten berufen war, der das Wort des Herrn der Gemeinde verkünden sollte. Auch die Griechen und Römer hatten begeisterte Seher. Das Einzigartige der hebräischen Prophetie aber ist dies, „daß sie sich von der anfänglichen Verquickung mit der Mantik vollständig losgelöst und ausschließlich in den Dienst der Religion gestellt hat —, genauer, daß die wahrhaften Gottespropheten nur zu solchem Dienst von ihrem Gott berufen und ausgerüstet wurden".

Ihre Aufgabe war eine doppelte und schwierige: In einer Zeit des religiösen Verfalls, wo Opferdienst und Priestertum auf heidnischer wie auf hebräischer Seite das Grundwesen aller Religionsübung ausmachten, sollten sie die rein geistigen Institutionen des Mosaismus lebendig erhalten und andererseits die Theokratie Israel's ihrem großen Ziel zuführen. Strafgericht, Läuterung und Wiederherstellung machen daher die wesentlichen Momente der israelitischen Prophetie aus.

Die Propheten waren einerseits begeisterte Volksredner und Volksführer, gleichsam das lautwerdende Gewissen des hebräischen Volksgeistes, Männer, die die allgemeinen Zeitverhältnisse mit Ur-

teil und Verstand betrachteten, eine Art „göttlicher Demagogen", andererseits wiederum erhabene Seher und Männer des Herrn, die die Idee des Geistes und der sittlichen Freiheit des Menschen in einer entarteten Zeit als göttliche Wahrheit verkünden und lehren sollten. Gleich am Eingang zur israelitischen Volksgeschichte steht der größte dieser Propheten: Mose, das Vorbild und Muster aller zukünftigen, auf dem „der Geist des Herrn ruht", der dem Zagenden im brennenden Dornbusch erscheint, um ihn für seine Sendung zu erwecken. Und Mose bleibt dieser Sendung bis an sein Lebensende treu: die Macht und Größe, vor allem aber die Einheit Gottes und die Aufgabe Israels zu verkünden. In seinem Leben und Lehren ist schon die demokratische Grundidee des Prophetentums vorgebildet. Keine besondere Kaste, kein auserwählter Stand sollte es werden; Mose's heißes Sehnen geht dahin, daß das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde! Und darum, weil er diese Mission so hehr und bescheiden durchgeführt, faßt die Schrift sein Lob in den bedeutsamen Worten zusammen: „Und es stand fortan nicht ein Prophet auf in Israel wie Mose, den der Herr erkannte von Angesicht zu Angesicht", d. h. der einer höheren Offenbarung gewürdigt worden wäre.

Die eigentliche Bedeutung des Prophetismus fängt erst mit der Königszeit an, wo vor allem die Propheten der Tat, zum Unterschiede von denen des Worts, nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Mission zu erfüllen haben. Die Blüte ihrer Wirksamkeit beginnt etwa mit dem neunten Jahrhundert, um sich über das babylonische Exil hinaus bis in die Tage des zweiten Tempels zu erstrecken. Je tiefer der religiöse Verfall, je größer das nationale Elend, desto erhabener und größer der Prophet, der Königen und Fürsten die bittersten Wahrheiten zuschleudert, sie „Abtrünnige und Diebsgesellen" nennt, in deren Palästen „der Raub der Armen liegt" und „die mein Volk zermalmen", der den Priestern des Tempels zuruft: „Ihr seid Verächter meines Namens! Priester wie Volk gleich sündhaft", der endlich das Volk mit merkwürdiger Kühnheit und rücksichtsloser Freiheit warnt und ermahnt, straft und züchtigt.

Wenn sie dann zerknirscht mit Opfern dem Tempel nahen, so steht der Prophet auf seiner Warte und ruft ihnen zu: „Hat denn der Herr Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Oelströmen?" „Wozu soll mir die Menge Eurer Opfer; ich bin übersatt der Brandopfer von Widdern, des Fetts der Tiere, und begehre nicht Blut der Lämmer und Böcke!" „Willst du mir Opfer darbringen? Hungere ich denn? Und hungerte ich, brauche ich es dir zu sagen? Ich meine nicht das Getier auf tausend Bergen!" „Ich habe nicht geredet und nicht befohlen Euren Vor-

fahren, als ich sie aus dem Lande Aegypten führte, in betreff des Brandopfers und des Schlachtopfers!"

Sondern dies ist es, was der Prophet im Namen des Herrn an Stelle jenes Opferkultus und Zeremoniendienstes verlangt und seinen staunenden Zeitgenossen, Fürsten und Königen, Priestern und Völkern, laut verkündet: „Gerechtigkeit üben, Milde und Wohltun lieben und bescheiden wandeln vor und mit Eurem Gotte!" Das ist das Manifest des Prophetentums, das in zahllosen Variationen immer wieder durch alle ihre Reden hindurchklingt.

Hat dann Israel sich dieser sittlichen Gottesverehrung ergeben, so lautet ihre Prophezeihung weiter, so muß es auch die Völker, ja die ganze Menschheit dem gemeinsamen Ziele zuführen, daß „Gott König sei der ganzen Erde", daß „an jenem Tage er nur Einer und sein Name nur Einer" sei, daß „alle Völker ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Rebenmessern umschmieden und kein Volk gegen das andere mehr Krieg führe", „daß sie nichts Böses tun und nicht verwüsten auf meinem heiligen Berge, weil dann voll sein wird die Erde der Erkenntnis Gottes, wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt."

In diesen Jubelakkord der Menschheitszukunft klingt die hebräische Prophetie aus. Mit markiger Energie schildert Jesaja diesen heiligen Völkerfrieden, mit glühender Phantasie Hesekiel, mit zarter Innigkeit Jeremia, mit religiöser Wärme Habakuk und die anderen Propheten, die allesamt desselben Geistes voll sind und dadurch nicht nur ihrer Zeit, sondern den Jahrhunderten vorauseilen, ja als gotterfüllte Seher derer leben, die da kommen werden.

Daß solche Propheten von einem entarteten Volk, von selbstsüchtigen Priestern, von gewalttätigen Königen verfolgt wurden, ist natürlich. Sie aber ließen sich in ihrer erhabenen Mission als Hochwächter der Volksfreiheit, als Propheten des Gottesglaubens, nicht durch Gefahren und Anfeindungen beirren. „In Jerusalem hat man die Propheten immer verfolgt und getötet", klagt noch nach Jahrhunderten der Evangelist und der Prophet, der erzählt: „Meinen Rücken gab ich den Schlägern, meine Wangen denen, die sie schlugen, mein Antlitz barg ich nicht vor Schmach und Schande", hat für alle anderen gesprochen, die freudig Leiden und Verfolgungen, Kerker und Tod erlitten, ohne der sittlichen Idee untreu zu werden, die sie erfüllte und begeisterte: die Vergangenheit zu preisen, die Gegenwart zu erkennen und die Zukunft in erhabenen Gesichten zu verkünden.

Die Blütezeit des hebräischen Prophetentums weist von den ersten Kämpfen zwischen Israel und Juda bis zu der Restauration des Tempels drei verschiedene Perioden auf, deren schriftliche Denk-

mäler uns in der prophetischen Literatur erhalten sind. Wahrscheinlich wurden die Vorträge während jener ganzen Zeit frei von den Propheten gehalten und später von ihnen selbst oder vielleicht auch von anderen nachgeschrieben. Der ersten Periode gehören Joel, Amos, Hosea, Jesaja I. und Micha an — etwa von 900—700 v. Chr. Wir finden in dieser glänzendsten Periode der prophetischen Literatur zunächst „das klarste Selbstbewußtsein über die sittlichen Mängel, wie über die zu lösende Aufgabe und Bestimmung Israels, den tiefsten Drang nach nationaler Einigung und Selbständigkeit und einen wunderbaren Lebensmut, einen ungebrochenen Glauben an die Erhaltung und einstige Erlösung Israel's". Die zweite kürzere Periode (etwa von 640—568 v. Chr., da ungefähr 60 Jahre die Quellen fehlen) hat die Propheten Jeremia, Zephanja, Nahum, Obadja, Habakuk, Hesekiel aufzuweisen. Der Charakter der Prophetie wird ein vorwiegend nationaler. Mit brennenden Farben wird die Trauer um den Verlust des Vaterlands und des Tempels geschildert und mit heißer Sehnsucht die Rückkehr und Erlösung erfleht. Trauer und Buße füllen diese Zeit des Exils aus. Die dritte Periode, der Jesaja II., Haggai, Sacharja und Maleachi angehören und die etwa bis zum Jahre 430 v. Chr. reicht, bildet den Abschluß des Prophetentums, das noch einmal sich zu voller geistiger Höhe erhebt, um dann ganz zu erlöschen und neuen Bildungen des religiösen Bewußtseins, das an die Stelle der Propheten die Schriftgelehrten setzt, den Platz zu räumen.

* * *

In einer Zeit der Heuschreckenplage, die das Land entsetzlich verwüstete und das Volk tief beunruhigte, erschien Joel, der Sohn Pethuel's, der älteste der Propheten, dessen Reden nur eine kleine Schrift von vier Kapiteln ausfüllen, die aber durch eine harmonische Vereinigung von dichterischer Schönheit und kraftvoller Rede, sowie durch ihr hohes Alter von besonderem Wert ist, so daß man Joel mit Recht den Poeten unter den Propheten genannt hat.

Das Buch hat einen einheitlichen Charakter und beginnt mit der Mahnung zur Buße und Besserung in einer trüben Zeit, die noch unter dem Eindruck ungerächter Demütigungen stand, die das Volk von den Aegyptern, Edomitern und Philistern erlitten, in einer Zeit, deren Weh und Unglück dann poetisch geschildert wird, um mit einem versöhnenden Ausblick zu schließen auf die Tage, da der Herr wieder Frieden geschlossen hat mit seinem Volke. Ein Prachtstück der prophetischen Literatur ist die folgende Vision aus dem zweiten Kapitel des Buches Joel:

Blast die Posaunen auf Zion,
Und macht Lärm auf meinem heiligen Berge!
Erzittern mögen alle Bewohner des Landes;
Denn es kommt der Tag des Herrn,
Ja, er ist nahe:
Ein Tag der Finsternis und Düsterheit,
Ein nebeldichter, wolkentrüber Tag,
Wie Morgendunkel hingebreitet auf den Bergen;
Es kommt ein Volk, zahlreich und stark,
Wie keins gewesen seit der Urzeit her,
Und nach ihm keins erscheinen wird
Bei allen künftigen Geschlechtern.

Vor ihm her frißt Feuer
Und Flamme sengt hinter ihm her;
Wie ein Garten von Eden war vor ihm das Land,
Und nach ihm ist es eine öde Wüste;
Und nichts kann ihm entfliehn.
Sein Aussehn ist den Pferden gleich,
Wie Rosse so rennen sie;
Gleich dem Gerassel der Wagen springen sie über die Bergesgipfel,
So wie des Feuers Flamme, Stoppeln fressend, rauscht,
So wie ein starkes, kriegsgerüstetes Volk.
Vor ihm erbeben die Menschen,
Glühröte decket jedes Angesicht.

Wie Helden rennen sie daher,
Besteigen die Mauer wie Kriegesmänner;
Und ein jeder in seinem Wege gehen sie
Und beugen nicht von ihren Pfaden ab;
Und einer den andern drängen sie nicht,
Ein jeder in seinem Wege gehen sie;
Und durch den Wurfspieß fallen sie
Und unterbrechen nicht den Lauf.
In die Stadt laufen sie,
Berennen die Mauer,
Besteigen die Häuser,
Kommen durch die Fenster, wie ein Dieb.

Vor ihnen erbebt die Erde,
Wankt der Himmel,
Sonne und Mond
Verdüstern sich,
Und Sterne ziehen ihre Strahlen ein.
Und es donnert der Herr
Vor seiner Macht her;
Denn sehr groß ist der Herr,
Ja, gewaltig seines Worts Vollstrecker;
Ja, groß ist der Tag des Herrn
Und furchtbar sehr,
Und wer wird ihn ertragen können!

Aber auch jetzt noch winkt dem Volke Trost und Hoffnung. Und auf die schreckliche Vision folgt die Mahnung zur Buße und eine Trostrede, die das Glück und den Segen des Volkes in

sinnigen Bildern und Gleichnissen schildert und mit der Verheißung abschließt, daß jenseits der Drangsale, die Naturereignisse und mächtige Feinde ihm bereiten, eine Zeit des Friedens und des Glückes für Israel liege, falls es Buße tue und sich dem Herrn wieder zuwende.

Dieselbe künstlerische Gliederung der Teile, wie diese älteste Prophetenrede, die etwa um das Jahr 870 niedergeschrieben wurde, zeigen auch die folgenden. Zunächst wird gewöhnlich der Anlaß hervorgehoben, aus welchem der Prophet aufgetreten oder die Berufung durch den Herrn geschildert, die den Zeitgenossen gegenüber als Legitimation gelten soll. Sodann folgt die Bußpredigt, die in der Regel eine Schilderung des göttlichen Strafgerichts enthält, welche ihres Eindrucks auf das zerknirschte Volk nimmer verfehlen konnte. Aber kein Prophet schließt mit ihr sein Werk ab. Es folgt vielmehr bei allen der Strafpredigt die Mahnung zur Erhebung und Läuterung, und fast durchweg beendet eine erhabene Vision die Prophezeiung, in der das Glück Israels und der Friede der Völker mit Zuversicht verkündet wird.

* * *

Nur völlig unabhängige Männer, denen die Freiheit des Volkes und die Reinheit des Glaubens einzige und ausschließliche Lebensfrage war, konnten in so kühner Weise mit Fürsten, Priestern und Völkern verfahren. Sie waren sich bewußt, für eine gerechte und heilige Sache zu kämpfen und scheuten sich daher nicht, weder vor fürstlichen Götzendienern, noch vor wilden und erregten Volksmassen das Wort zu verkünden, das an sie ergangen war. Nirgends tritt der entschieden demokratische Grundzug des israelitischen Prophetentums, das nach dieser Richtung hin fast ohne Beispiel steht in der Geschichte, schärfer und charakteristischer hervor, als in dem dem Propheten Joel folgenden Schafhirten von Thekoa, Amos, der um das Jahr 800 seine strafende Umschau über Israel und die Völker hielt. „Ich bin kein Prophet, noch eines Propheten Sohn", so introduziert er sich dem Priester Amazja gegenüber, „sondern ich bin ein Hirte, der Maulbeerfeigen zieht; aber der Herr nahm mich von der Herde weg und sprach zu mir: Gehe hin und rede als Prophet zu meinem Volke Israel!" Er, der vordem auf den wüsten Triften um Thekoa die Herde geweidet und nebenher Oliven und Feigen gesammelt, verkündigt nun den Völkern und vor allem seinem Israel ein göttliches Strafgericht. Syrer, Philister und Tyrier, Edomiter, Ammoniter und Moabiter ziehen vorüber, immer enger wird der Kreis, bis er mit Israel sich schließt:

Tief niederdrücken will ich euch,
So wie der Wagen drückt, der garbenvolle;

Da wird dann schwinden die Zuflucht dem Schnellen,
Und der Starke wird nicht anstrengen seine Kraft,
Und der Held nicht retten sein Leben.
Und der Bogenführer wird nicht Stand halten
Und der Schnellfüßige wird sich nicht retten
Und der Rossereiter wird nicht retten sein Leben,
Und wer sich stark fühlt unter den Helden
Nackt wird er fliehn an jenem Tage, spricht der Herr.

Mit wahrhaftem Schrecken mußten die, denen die Prophezeiung galt, das Wort des Hirten von Thekoa vernehmen, da „Gott von der Höhe Zions erbrausen und sein Donnerwort von Jerusalem herschleudern“ läßt, so daß „die Weiden der Hirten vertrocknen und der Gipfel des Karmel verödet“, und welcher ausruft: „Drei- und viermal Wehe über die Sünden von Damaskus und Gaza, von Tyrus und Edom, von Ammon und Moab, von Juda und Israel!“

Aber auch er verkündet einen Tag des Herrn, wo die zerfallene Hütte David's wieder aufgerichtet, alle Gefangenen des Volkes heimgeführt, die verödeten Städte neu aufgebaut werden:

Und nicht noch einmal werden sie losgerissen
Aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben,
Spricht der Herr, dein Gott.

* * *

Gleichwie Amos ist auch der ihm wahrscheinlich unmittelbar folgende Hosea (um 750) ein schlichter, einfacher Mann, „der Sohn des Beeri“, wahrscheinlich ein Bürger des Reiches Ephraim, sonst nichts, kein Priester, kein Reicher, kein Prophetensohn. Aber eben weil er aus dem Volke hervorgegangen, kennt er das Volk wie kein anderer und liebt es mehr wie jeder andere und züchtigt es härter als alle anderen. Hosea ist kein künstlerischer Genius, eher ein Naturdichter, wenn das Wort gestattet ist, dessen frische und unmittelbare Kraft sich in Bildern und Gleichnissen von wahrer Empfindung und reiner Poesie offenbart. Hosea ist deshalb ein echter Volksprophet. Israel erscheint ihm als die treulose Braut des Herrn, und diese Parabel zieht sich durch seine ganze prophetische Vision. Da das Bild zum ersten Mal hier in der prophetischen Poesie auftritt, lag eine Parallele mit dem Hohenliede nahe, die dadurch noch charakteristischer wird, daß wahrscheinlich beide Schriften im Norden Palästinas entstanden sind. „Die rein menschliche Liebe der Geschlechter, die in ihrer alles überwindenden Kraft zugleich die größte Treue und die reinste Sittlichkeit in sich schließt, ist im Hohenliede auf die würdigste und schönste Weise verherrlicht worden. Was dies Lied im Gebiete der weltlichen Volksdichtung ist, das ist Hosea im rein religiösen Gebiet, wobei die Liebe ebenfalls den innersten, alles bewegenden und belebenden Pulsschlag bildet. Beide Stücke

stellen zwar große Gegensätze dar, aber sie gehören zusammen und bezeichnen den ewigen Parallelismus zwischen Himmel und Erde.“ Und die allegorische Auffassung, die später dem Hohenliede zuteil wurde, mochte auf das schöne Wort des Propheten Hosea sich stützen:

Mit Recht und Gerechtigkeit
Verlob ich auf ewig dich mir.
Mit Huld und Barmherzigkeit,
In Treue verlob ich dich mir,
Und treu sollst du mich erkennen.

Von besonderem Reiz sind bei Hosea wie im Hohenliede die Bilder, die er aus dem ihn umgebenden Naturleben sich holt, um die Liebe, das Verlöbnis und die Ehe zwischen Israel und dem Herrn damit zu schmücken. Mild und lieblich schließt diese prophetische Dichtung mit der Verheißung ab:

Ich werde sein wir der Tau für Israel,
Blühen soll es gleich der Lilie,
Und seine Wurzeln schlagen wie der Libanon!
Es sollen aufgehen seine Sprößlinge,
Und gleich dem Oelbaum soll seine Pracht sein,
Und duften soll es wie der Libanon!

* * *

Etwa zu gleicher Zeit wie Hosea oder nur wenige Jahrzehnte später lebte der Prophet Micha, der gleichfalls den nahen Untergang Judas und Israels in schmerzlichen Tönen beklagt. Wie seine Vorgänger scheut er sich nicht, „Jakob seine Schuld zu verkünden und Israel seine Missetat“, gleich ihnen zeiht er die Priester der Bestechlichkeit, die Propheten des Trugs und der Lüge, die Richter und das Volk der Habsucht und Unterdrückung der Armen.

Darum wird euretwegen Zion als Feld gepflügt
Und Jerusalem zu Trümmern
Und der Tempelberg zu Waldhöhen werden.

Und dieses Verhängnis, das hier zum ersten Mal in so erschreckende Nähe gerückt wird, kann nicht durch reiche Opfer abgewendet werden. Denn so spricht der Prophet:

Es ist dir verkündet worden, o Mensch, was gut sei,
Und was der Herr von dir fordert:
Rechttun und Frömmigkeit lieben
Und demütig zu wandeln mit deinem Gotte!

* * *

Denselben Grundgedanken finden wir in den erhabenen Visionen des größten und genialsten aller hebräischen Propheten, in den Reden des Jesaja, des Sohnes von Amoz, zu höchster sittlicher Höhe entwickelt und in reifster künstlerischer Vollendung hergestellt.

Das Buch, welches unsere Bibel mit dem Namen dieses im Todesjahr Ussia's im Jahre 740 auftretenden Propheten schmückt, enthält aber als Anhang 26 Kapitel eines späteren unbekannten Propheten, der vielleicht auch Jesaja geheißen und der gegen Ende des Exils lebte und Israel in seinem tiefsten Elend durch diese Trostschrift aufrichtete. Man hat ihn Jesaja II. oder den babylonischen, zum Unterschiede von unserem Propheten genannt, der Jesaja I. oder der jerusalemische Jesaja heißt. Mit Recht hat ihn die Kritik in die vorderste Reihe gestellt, und wenn man von den Propheten der Bibel spricht, so steht für uns Jesaja als deren leuchtendes Vorbild in erster Linie da. In ihm vereinigen sich die Milde und Liebe wie der Ernst und die Strenge, die hohe sittliche Weltanschauung und die tiefe Herzensfrömmigkeit, die Kühnheit und Bilderpracht wie die Glut der Farben aller anderen Propheten zu einer wahrhaft klassischen Harmonie. Er ist ein Prophet wie neben und nach ihm keiner wieder erstanden in Israel, „mit einem Gesichtskreis, der zwei Weltteile umfaßte, mit einer Gabe der politischen Divination, die fast niemals fehlgriff, mit einer Energie des Charakters, vor der selbst Könige zitterten und mit einer populären Beredtsamkeit, der sein Volk weder im Glück noch im Unglück zu widerstehen vermochte."

Auch von dem Leben dieses Propheten ist nur wenig Authentisches bekannt. Drei Könige, Jotham, Ahas und Hiskia, begleitet er mit seinen Mahnungen und Warnungen durchs Leben. Am schwersten wird ihm die prophetische Mission unter Ahas, der sich mit Assyrien verbünden will. Vergebens warnt der Prophet den götzendienerischen König vor dem Bündnis, da Assyrien selbst dem Untergang verfallen sei. Das Bild, das uns die Strafreden des Jesaja von der Zeit dieses Königs und den Zuständen Juda's enthüllen, ist ein grauenvolles. Ueberall Abfall und Verrat, Götzendienst und Zuchtlosigkeit, Schwelgerei und Prachtaufwand, indes der Feind schon vor den Toren steht! Und trotzdem erkennt der Prophet das Bleibende in allem Wechsel und Wandel: er sieht mit ahnungsvollem Geiste eine ferne glückliche Zukunft heraufdämmern, wo „der Bär und die junge Kuh zusammen weiden, wo das Lamm an der Seite des Wolfes schlummern und der Säugling an der Kluft der Otter spielen werden, wo die Menschen alle in Frieden unter dem Weinstock und Feigenbaum sitzen und die Erde voll sein wird von der Erkenntnis Gottes wie die Meere voll sind von Wasser."

Glücklicher gestalten sich die Verhältnisse des Propheten unter dem folgenden frommen König Hiskia. Die Reform des Glaubens, die während der Regierungszeit dieses Fürsten angebahnt und durchgeführt wird, ist wohl hauptsächlich das Werk dieses Propheten,

der unermüdlich auf seiner Warte steht und Juda vor dem nahenden Verderben und vor allen Bündnissen mit den Völkern ringsumher warnt. Die heiligen Höhen werden niedergerissen, die Säulen zerbrochen, die Bilder und Schlangen zertrümmert und der geläuterte Monotheismus, den der Prophet verkündet, der Gott der Liebe und der Gnade, ist der Glaube des Volkes.

Aber diese Wandlung ist nicht von Dauer. Bald wendet sich das Volk wieder den alten Götzen zu und von neuem ertönt das Donnerwort des Propheten, der den Fall Juda's durch Babel und die Vernichtung Babel's durch die Meder in begeisterten Gesichtern verkündet. Noch in seinen letzten Reden, die wohl mit den letzten Regierungsjahren des Königs Hiskia zusammenfallen, mahnt der Prophet sein Land zur Buße und Rückkehr und die Völker zum Frieden und zur Erkenntnis Gottes. Die nationale und religiöse Einheit des israelitischen Volkes, der allgemeine Völkerfriede, das sind die Ideale seiner Sehnsucht, das sind die Ziele, die er prophezeit; und aus diesen Idealen ist die messianische Idee entstanden, die hier zuerst emporkeimt und Blüten getrieben hat. Je trüber sich die Zeitverhältnisse gestalten, desto heller strahlt dem Propheten das Bild der verheißenen Zukunft, desto lichter entfaltet sich vor ihm die kühne Idee des Messias, der kommen wird, ein Bote Gottes, um Israel und die Völker in fernen glücklichen Tagen zu einem großen allgemeinen Menschenbunde zu vereinen.

Man hat es als ein charakteristisches Merkmal der hebräischen Poesie hervorgehoben, daß sie zum Unterschiede von der der klassischen Völker des Altertums das goldene Zeitalter an das Ende aller Zeiten setzt und auf diese Weise den beständigen Fortschritt, die Perfektibilität des Menschengeschlechts und seine endliche Vollkommenheit proklamiert, während jene dieses goldene Zeitalter in wehmütiger Resignation als ein längst entschwundenes schildern. Nirgends tritt dieser erhabene und trostreiche Gedanke klarer zutage als in den Reden des Jesaja, die mit glutvollen Visionen jener glücklichen Zeit allgemeiner Menschenverbrüderung enden.

Um auch nur in den äußersten Umrissen ein Bild von diesem Propheten und seinen Reden zu bieten, wird es notwendig sein, zwei Stücke aus seinem Buch hier zu geben, in denen seine strenge Art, zu strafen und zu warnen, wie seine milde Weise, Trost und Glück zu verkünden, besonders anschaulich hervortreten. Als wahrhaft großes Muster einer prophetischen Strafpredigt kann die Rede des Jesaja gegen die Töchter Zion's gelten:

Und es sprach der Herr: Darum, weil übermütig sind
Die Töchter Zion's, und einhergehn mit hochgerecktem Halse
Und mit buhlsüchtigen Augen, indem sie beständig schwänzeln,
Und mit ihren Füßen ein Spangengeklirr machen:

So wird kahl machen der Herr den Scheitel der Töchter Zion's,
Und der Herr wird ihre Scham entblößen. An jenem Tage läßt schwinden der Herr
Den Schmuck der Fußspangen, die kleinen Sonnen und Monde,
Die Ohrgehänge und die Armbänder.

Die Busenschleier und die Kopfkränze,
Die Armspangen und die Gürtel;
Die Riechfläschchen und die Amulette,
Die Fingerringe und die Nasenringe.

Die Festkleider und die Obergewänder,
Die Mäntel und die Taschen;
Die Florgewänder und die Prachthemdchen,
Die Turbane und die Hauptschleier.

Statt des Wohlgeruchs wird Moder sein, und statt des Gürtels ein Strick,
Statt des künstlichen Haargekräusels eine Glatze, statt eines weiten Mantels
Umgürtung mit Trauergewand, Kopfwunden statt Schönheit,
Wenn deine Männer durch's Schwert und deine Jünglinge durch den Krieg fallen

Da werden dann seufzen und trauern ihre Tore, und verödet wird sie am Boden sitzen.
Jedes Tages ergreifen sieben Weiber einen Mann, indem sie sprechen:
„Unser Brot wollen wir essen und unser Gewand wollen wir tragen,
Nur deinen Namen laß uns führen und unsre Schmach nimm hinweg!"

An jenem Tage wird des Herrn Sproß zu Schmuck und Glanz
Und die Frucht des Landes zu Stolz und Pracht werden
Für den Rest Israels. Und wer zurückgeblieben in Zion
Und wer zurückgeblieben in Jerusalem, heilig wird er genannt werden.

Wie diese fulminante Standrede mit einem trostreichen Ausblick in eine bessere Zeit endet, so finden sich aber auch ganze Reden, in denen alle Trübungen und Wirren der Zeit vergessen sind, und in denen allein diese ideale Zukunft mit ihrer ganzen messianischen Herrlichkeit geschildert wird. Eine solche Rede ist das berühmte Kapitel 11, in dem die Kirche später die Erfüllung ihrer Ideale gesehen hat. Es schildert den Glanz eines Davidischen Zukunftsreichs in kühnen und begeisterten Bildern:

Ein Reis keimt auf vom Stamme Isai's,
Aus seiner Wurzel bricht ein Zweig hervor,
Und ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn:
Der Geist der Weisheit und der Einsicht,
Der Geist des Rates und der Stärke,
Der Geist der Erkenntnis und Gottesfurcht,

Nicht nach dem Scheine seiner Augen wird er richten,
Und nicht entscheiden nach dem, was seine Ohren hören,
Sondern richten wird er nach Recht die Hilflosen
Und nach Gerechtigkeit die Dulder des Landes.

Er wird schlagen den Tyrannen mit der Geißel seines Mundes
Und durch den Zornhauch seiner Lippen die Frevler töten.
Das Recht wird der Gürtel seiner Hüften sein,
Und die Treue rings um ihn wie ein Gewand.

Es folgt dann eine prächtige Schilderung des Naturfriedens, der jener Zeit voraufgeht, die den allgemeinen Friedenstag der Völker bezeichnet, wo „nicht gesündigt und nicht gefrevelt wird auf meinem ganzen heiligen Berge“. Schließlich wendet sich der Prophet zum Stamme Isaï's selbst, zu seinem Volke Israel, und ruft ihm zu:

Du aber sprichst an jenem Tage:
„Laß mich dich preisen, o Herr!
Denn du zürntest wohl auf mich,
Aber es legte sich dein Zorn, und du tröstetest mich.
Siehe da, Gott ist mein Heil!
Ich traue ihm und traure nicht;
Ja, mein Preis und Gesang ist der Herr,
Denn er ward mir zum Heile.“

* * *

Mit Jesaja schließt die erste Periode des Prophetentums ab, das kraftvoll und energisch zu sittlicher Läuterung, zu religiöser Erhebung mahnte und den nahenden Fall verkündete. Inzwischen brach das Unglück herein, zunächst über Israel, dann über Juda. Dem Feind Israels, dem mächtigen Assyrer und seiner Hauptstadt Ninive, gilt deshalb die schwungvolle Verkündigung des an der Grenze der assyrischen und hebräischen Zeit stehenden Propheten Nahum, des Elkositers (um 670), die aus drei kurzen Kapiteln besteht, in denen der Fall Ninive's ob seiner Sünden Fülle verkündet wird. Wie eine Friedensschalmei soll die Kunde dieses Falles in Jerusalem erklingen und die Hoffnung auf Rettung und Wiederherstellung des Vaterlandes neu aufleben lassen.

* * *

Ob es dem kühnen und feurigen Seher bestimmt war, die Schmach Juda's noch zu erleben, ist unbekannt. Aber sein nächster Nachfolger Zephanja (630) verkündet sie schon als unmittelbar bevorstehend. Seine wie die prophetischen Reden des Vorgängers und der Nachfolger atmen noch alle denselben Geist religiöser Erhebung wie die Propheten der ersten Periode. Aber ihre dichterische Bedeutung ist erheblich geringer. Die Sprache ist nicht mehr so lebendig und rein, die Bilder nicht mehr so kühn und prächtig; es ist, als ob das Unglück des Volkes auch die Kraft seiner Seher gebrochen hätte. Trotzdem verkünden auch diese Propheten noch einen Tag des Heils, das nach all diesem Unglück und Verfall kommen müsse. „Zu jener Zeit“, so schließt Zephanja fast schon in prosaischer Ausführung, „bringe ich Euch zurück und

zu jener Zeit sammle ich euch wieder; denn ich will euch dann einsetzen zum Ruhm und Preis unter allen Völkern der Erde, wenn ich zurückführe eure Gefangenen vor ihren Augen, spricht der Herr!"

* * *

Kurz nach Zephanja trat Habakuk auf (ca. 604), in dem noch einmal der alte prophetische Heldengeist aufzulodern scheint. Er steht auf der Warte und sieht das Verderben herannahen, aber auch die Strafe für die Verderber. Seine Prophezeiung gilt vornehmlich dem Untergang des mächtigen Chaldäerreichs und der Herr befiehlt ihm, diese Vision aufzuschreiben und auf Tafeln einzugraben, „damit man sie geläufig lesen könne". In der Tat gehört das nach diesem Propheten benannte Buch in einzelnen lyrischen Partien zu den bedeutendsten Schöpfungen der biblischen Literatur. Form und Inhalt stehen bei Habakuk immer in reinster Harmonie, Klage und Trost, Leid und Jubelruf ergänzen einander; mit der glühenden Phantasie ist das schöne Maß, die reine Klarheit verbunden, und so konnte man wohl sagen, daß über diesen Reden ein Hauch griechischer Schönheit wehe, der namentlich über das Gebet des Propheten im letzten Kapitel des Buches ausgegossen ist, das die neuere Kritik allerdings für ein nachexilisches Gemeindelied hält.

Herr, ich vernahm voll Ehrfurcht Deinen Ruf,
O Herr, Dein Werk — inmitten der Jahre ruf' es ins Leben!
Inmitten der Jahre tu es kund
Und gedenke im Zorn des Erbarmens!
Vom Süden her komme Gott heran
Und der Heilige vom Berge Paran! Sela!

Den Himmel bedeckt sein Herrscherglanz
Und seine Pracht erfüllet die Erde.
Ein Schein gleich der Sonne bricht hervor,
Indem Strahlen von ihm ausfahren und er seine Majestät verhüllt.
Es geht vor ihm her Pest und Verderben,
Es folgt ihm auf dem Fuße Krankheit und Sterben!

Dann bleibt er stehn und läßt beben die Erde,
Blickt hin und läßt die Völker zittern;
Da zerbersten dann die ewigen Berge,
Sinken die uralten Höh'n vor ihm hin,
Im Unheil seh ich die Hütten von Kusan,
Es zittern die Zelte des Landes Midjan.

Ist gleich Strömen entbrannt Dein Zorn, o Herr,
Oder wie des Meeres Flut Dein Grimm,
Daß Du einherfährst auf Deinen Rossen,
Auf Deinem siegenden Kriegeswagen?
Daß Du ganz entblößest Deinen Bogen,
Und ihn füllest mit mächtigen Geschossen? Sela.

Wenn Du Ströme zerspaltest zu Land,
Sehn Dich bebend die Berge, die Flut der Wasser entschwindet,
Der Meeresgrund schreit auf und die Höh' hebt ihre Händ' empor.
Sonne und Mond bleiben zu Haus
Wegen des Lichtes Deiner fliegenden Pfeile,
Wegen des blitzenden Glanzes Deines Speers.

Im Grimm durchschreitest Du die Erde,
Im Zorn zermalmest Du die Völker.
Du ziehst aus, zu retten Dein Volk,
Zu erretten Deinen Gesalbten;
Du zerschellst das Haupt des Frevlers,
Bloßlegend den Grund bis zum Gipfel. Sela.

Du verfluchst seine Feldherrnstäbe, die Schar seiner Führer,
Die daherstürmen, um mich zu zerstäuben.
Sie, die schon jubeln, wie um zu verschlingen
Den Hilflosen im Hinterhalt;
Du zertrittst sie im Meer mit Deinen Rossen,
Im Gewoge gewaltiger Fluten.

So vernahm ich's und es zitterte mein Innres!
Ob der Kunde bebten meine Lippen,
Es drang Moder in mein Gebein,
Und ich zitterte an den Füßen,
Weil ich so still soll harren am Tage der Not,
Da man anrückt gegen das Volk, es zu drängen. —

Fort aus der Hürde sind die Schafe, und keine Rinder mehr in [den Ställen!
Doch ich — über den Herrn will ich frohlocken,
Will jubeln über den Gott meines Heils;
Gott der Herr ist meine Kraft,
Er macht meine Füße wie die der Hindinnen,
Und läßt mich schreiten auf meine Höhen!

Preise den Herrn, mein Saitenspiel! —

* * *

Von dieser poetischen Fülle und Klarheit heben sich die prophetischen Reden des Jeremia von Anathoth (626—568) eigentümlich ab durch den tiefen Ernst und die dunkle Färbung, die sie fast sämtlich tragen. Jeremia steht uns durch sein Leben eigentlich näher als durch seine Reden. In seinen prophetischen Visionen steht er hinter Jesaja und Habakuk zurück, in seinem Leben und Wirken überragt er aber alle Propheten der Bibel. In einer verhängnisvollen Zeit wagte er es, Fürsten und Völkern ihre Greuel und Schandtaten mit seltenem Freimut vorzuhalten und sie zur Buße zu mahnen. Wie kein anderer Prophet hatte er Verfolgungen und Leiden zu erdulden. Er ertrug sie mit merkwürdiger Ruhe und Gottergebenheit und zeigt sich als einen der stärksten und schönsten Charaktere, die die Bibel aufzuweisen hat. Am Ende einer großen geschichtlichen Entwickelung faßt er noch

einmal alles zusammen, was die alte Zeit Großes und Gutes hatte, und was nun unwiederbringlich verloren ist.

Nicht ganz im Einklang mit seinem Leben steht sein Dichten. Man kann sagen, daß mit Jeremia die Periode der volkskräftigen Natürlichkeit in der prophetischen Poesie schwinde, um einem kunstmäßigen Schaffen den Weg zu ebnen. Er ist der erste der Propheten, der selbst eine Sammlung seiner Reden anlegt und uns darüber berichtet, der diese seinem Schreiber Baruch in die Feder diktiert, ja zuweilen sie von diesem im Tempel vorlesen läßt, wenn er selbst hinzugehen verhindert ist. Die Entstehung des jetzigen Buches Jeremia wird aber von den Kritikern auf fünf Redaktionsstadien zurückgeführt, von denen die ersten vier durch das Buch bezeugt werden.

Da der König den Schreiber verhaften und die Rolle mit den Volksreden des Propheten zerschneiden läßt, geht Jeremia sofort daran, eine zweite Sammlung anzulegen, zu der er später noch viele neue Reden hinzufügt. An Stoff stand ihm ja viel mehr zu Gebote als allen seinen Vorgängern und Nachfolgern. Er geht in den Palast des Königs und fordert diesen auf, ein neues Regiment im gläubigen Sinne zu beginnen, er stellt sich auf der Straße hin und predigt gegen die falschen Propheten, er zieht zum Tempel hinan und donnert — er, der Priestersohn — gegen die Priester. Im Kerkerhof wie in der Verbannung bleibt er unerschütterlich treu seinem Gotte, seinem Volke und seinen tiefreligiösen Anschauungen. Kein Fleck ruht auf seinem ganzen, tatenreichen Leben, das aus seinen Reden uns bekannt wird. Und wie keiner der Propheten steht er, der letzten einer, auf dem Boden jenes reinen Mosaismus, den schon das Deuteronomium lehrt, welches dem Jeremia vor allen anderen Schriften Pfad und Leuchte gewesen ist.

Merkwürdig, daß dieser charakterfeste, starke Mann ein so weicher und elegischer Dichter gewesen ist. Durch alle seine Reden zieht ein düsterer, tief elegischer Ton der Klage um das Verlorene von wehmütiger, fast lyrischer Färbung. Nur hie und da erhebt sich seine Diktion zu höherem Schwung und größerer Energie, wo es gilt, den Ideen Farbe und Gestalt zu verleihen, die er neu in die Welt hineintragen und zum Erbgut Israel's machen möchte. Ein solches die prophetische Idee fortbildendes, aber auch verengerndes Moment ist der „neue Bund“, den Israel mit Gott zu schließen haben wird, wenn das Exil, in dessen trübsten Tagen der Prophet diese Anschauungen zuerst ausgesprochen, lichteren Zeiten gewichen sein wird.

Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr,
Da schließe ich mit dem Hause Israel's

Und mit dem Hause Juda's einen neuen Bund,
Nicht wie der Bund, den ich schloß mit ihren Vätern
Zur Zeit, da ich ihre Hand ergriff,
Um sie hinauszuführen aus dem Lande Aegypten
— Welchen meinen Bund sie brachen,
Obwohl ich ihr Schutzherr war, spricht der Herr —
Sondern dies ist der Bund, den ich schließen werde mit dem Hause Israel's
Nach jener Zeit, spricht der Herr:

Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres
Und schreibe es ein in ihr Herz;
Ich werde dann ihr Gott sein
Und sie werden mein Volk sein.
Dann werden sie nicht mehr einer den andern,
Bruder den Bruder belehren und sprechen: „Erkennet den Herrn!"
Sondern sie alle werden mich erkennen,
Vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr.
Denn ihre Schuld will ich vergeben,
Und ihrer Sünden nicht weiter gedenken.

Man kann in dieser Rede eine freisinnige Ausführung des biblischen Wortes finden, das von der Lehre Gottes kündet, sie sei nicht zu hoch und nicht zu fern dem Menschen, sie habe nicht im Himmel ihren Sitz und nicht jenseits des Meeres, sondern sie sei nahe dem Munde und dem Herzen des Menschen, — aber, wenn man bedenkt, daß der Prophet im Exil gesprochen, so wird man ihm doch vor allem die Absicht zuschreiben müssen, eine Kräftigung der israelitischen Religion angestrebt zu haben. Und man wird dann weiter zu der Annahme berechtigt sein, daß Jeremia wie kein anderer auf die sittliche Läuterung und religiöse Erhebung seiner Exilsgenossen eingewirkt hat. Gegenüber den kosmopolitischen Vorgängern vertritt er die Forderungen des Glaubens, der sich bald nachher als Judentum entwickeln und entfalten sollte.

Aber auch er steht dem Zeremonialgesetz, den Priestern und Opfern, nichtsdestoweniger mit demselben Freimut gegenüber wie alle früheren Propheten. Priester und Schriftgelehrte müssen von ihm manches harte Scheltwort vernehmen. Ihm gehört das oft zitierte Wort an:

Denn nicht habe ich mit euren Vätern geredet, noch ihnen geboten,
Zur Zeit, da ich sie hinausführte aus dem Lande Aegypten
In betreff der Brand- und Schlachtopfer —
Sondern nur dies ist es, was ich ihnen gebot:
Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein
Und ihr sollet mein Volk sein,
Und wandelt auf dem Pfade, den ich euch gebiete,
Auf daß es euch wohlergehe.

Man kann deshalb kaum sagen, daß mit Jeremia, der dem Opferdienst solche unerschrockene Opposition macht und über alle

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Werkheiligkeit sein Verdammungsurteil spricht, das Priestertum Eingang in die Reihen der Propheten gefunden habe.

Dagegen aber ist dem Jeremia noch ein anderer Gedanke eigentümlich, den in dieser Weise keiner seiner Nachfolger so klar ausspricht, und der sowohl mit dieser Opposition gegen das Priestertum wie mit der messianischen Idee des neuen Bundes enger als es scheinen möchte, verknüpft ist. Er spricht diesen Gedanken in der herrlichen Trostrede zuerst aus, die er, der auf den Trümmern Zion's Zurückgebliebene, den fortwandernden Exulanten gewidmet:

So spricht der Herr der Heerscharen,
Der Gott Israel's zu allen Weggeführten.
Die Ich aus Jerusalem nach Babel weggeführt:
Bauet Häuser und bewohnet sie!
Pflanzet Gärten und esset ihre Frucht!
Nehmt Weiber und zeuget Söhne und Töchter,
Euren Söhnen nehmt Weiber und euren Töchtern gebt Männer,
Auf daß sie Söhne und Töchter gebären,
Und vermehret euch dort und vermindert euch nicht!
Suchet das Wohl der Stadt, wohin ich euch geführt,
Und betet für sie zum Herrn,
Denn ihr Wohl wird auch euer Wohl sein!

Ein innigeres, wärmeres Trostwort konnte den in die Verbannung ziehenden Volksgenossen nicht auf die traurige Wanderung mitgegeben werden; und noch für eine späte Folgezeit, ja wahrscheinlich für die ganze Zukunft seines Stammes hat der Prophet mit diesem Worte den Grundgedanken seiner Existenz und der Bedingungen seines Fortbestandes ausgesprochen.

* *
*

Wahrscheinlich auch zu des Jeremia Zeiten ist das „Gesicht“ des Obadja (750) wider Edom, den alten Erbfeind Jakob's, entstanden, das diesen „wegen des mordenden Schlages, der den Bruder betroffen, ewig mit Schmach bedeckt“.

Jakob's Haus wird ein Feuer, Joseph's Geschlecht eine Flamme,
Und Esau's Haus zur Stoppel von Feuerflammen verzehrt.

Das ist der wesentliche Inhalt der Vision dieses sonst unbekannten Propheten.

* *
*

Ein Zeitgenosse des Jeremia war auch Hesekiel, der dritte der großen Propheten, gleich diesem im Exil unter seinen Landsleuten lebend und sie tröstend und mahnend. Auch er ist ein Priestersohn, aber auch er eifert gegen die falsche Frömmigkeit und lehrt den reinen Monotheismus des alten Prophetentums. Allerdings ist auch ihm nicht mehr die frische Kraft und ursprüngliche Be-

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

geisterung der ersten Propheten zu eigen, ja er ist wirklich mehr Schriftsteller als Dichter, es fehlt ihm oft der dichterische Schwung, die unmittelbare frische Empfindung und deren begeisterter Ausdruck in Bild und Rede. Es ist dies nur zu begreiflich, wenn man die traurigen Verhältnisse in Betracht zieht, unter denen er gelebt und das Wort Gottes verkündet hat. Aber wo ihn der Geist des Herrn erfaßt oder „die Hand des Herrn über ihn dahinfährt“, da erhebt er sich zu einer visionären Gewalt, die alles mit sich fortreißt, zu einer prophetischen Höhe ohnegleichen! Eine Fülle von Geheimnissen und Allegorien, von seltsamen Bildern und Zeichen zieht durch das ganze Buch, die später den Grundton der Apokalypse gebildet haben. Trotzdem hat aber gerade Hesekiel das stärkste Bewußtsein von dem Wesen und den Grenzen des wahren Prophetentums und spricht dies überall, wo sich die entsprechende Gelegenheit bietet, deutlich aus. Ein tiefer sittlicher Ernst ist ihm eigen. Seine Weltkenntnis und Besonnenheit macht ihn zum Mittelpunkt der Exulanten, denen er Trost und Heil verkündet.

Sieben Jahre vor der Zerstörung Jerusalems begann er seine prophetische Mission, den Hirten zu verkünden, daß der Herr mit ihnen ins Gericht gehen werde, weil sie die Schafe nicht geweidet. Dann zog er mit dem Rest Juda's ins Exil und dort wurde seine Aufgabe eine wesentlich andere. Er hatte seine Volksgenossen zu trösten und in ihrer frischen Anhänglichkeit an das Gesetz des Herrn zu bestärken. Der neue Bund, dessen Jeremia zuerst gedenkt, ist bei ihm schon weiter entwickelt und die messianische Idee von einem Jerusalem der Zukunft feiert er in allegorischen Visionen, wie die jener „nächtlichen Heerschau“, in der das gesamte Israel durch den belebenden Geist Gottes auferweckt wird. Die dichterische Rede hat sich auch hier der Fesseln des Gedankenrhythmus entledigt und flutet nun in wuchtiger Prosa frei und kühn einher:

„Die Hand des Herrn kam über mich. Und im Geiste führte mich der Herr hinaus und setzte mich nieder in einem weiten Tal, das voll war von Gebeinen. Er führte mich dann über sie hin, weit, weit umher: und siehe, es waren ihrer sehr viele auf der Fläche des Tales und sie waren sehr dürre. Und er sprach zu mir: Menschensohn, werden diese Gebeine wohl wieder lebendig? Und ich antwortete: Du, Herr, weißt es allein. Und er sprach zu mir: Weissage diesen Gebeinen und sprich zu ihnen: Ihr verdorrten Gebeine, höret das Wort des Herrn; so spricht der Herr, euer Gott, zu diesen Gebeinen: Siehe, mein Hauch zieht über euch hin und ihr lebet wieder auf. Ich lege euch Sehnen an und überziehe euch mit Fleisch und lege Geist in euch hinein, daß ihr lebendig werdet und erkennet, daß ich es bin, der Herr!

Und ich weissagte, wie mir befohlen worden. Und es ward laut, als ich weissagte, und siehe, ein Beben war's, und die Gebeine näherten sich, Gebein zu Gebein. Und ich schaute und siehe: Sehnen und Fleisch zogen sich über sie und Haut umschloß sie, aber Geist war noch nicht in ihnen. Und er sprach zu mir: Weissage dem Geiste, Menschensohn, und sprich zu ihm: Von allen vier



BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Winden her komme, o Geist, und hauche sie an, die Gemordeten, daß sie leben! Und ich weissagte, wie mir geboten worden, da kam der Geist in sie, und sie lebten und standen auf ihren Füßen, eine große, mächtige Schar.

Und der Herr sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel! Siehe, sie sagen: Verdorrt sind unsere Gebeine und unsere Hoffnung geschwunden, wir sind vernichtet! Darum weissage über sie und sprich zu ihnen: So spricht der Herr, euer Gott: Siehe, ich öffne eure Gräber, und lasse dich aus deinen Gräbern steigen, mein Volk, und bringe euch in das Land Israel's. Und ihr werdet erkennen, daß ich, der Herr, es bin, der eure Gräber geöffnet, und der dich aus deinen Gräbern steigen ließ, mein Volk! Und ich gebe euch meinen Geist und ihr lebet und führe euch in euer Land wieder, und ihr werdet erkennen, daß ich, der Herr, es getan, der verheißen und erfüllet. So spricht der Herr!"

Ist es gestattet, einer solchen prophetischen Vision gegenüber Hesekiel für einen Stubenpropheten, für einen nüchternen, prosaischen, gelehrten Schriftsteller zu erklären? Und woher stammt andererseits die Berechtigung, ihm eine streng gesetzliche levitische Gesinnung zuzuschreiben? Ihm, der den Hirten Israels das göttliche Strafgericht in erschütterndem Bilde prophezeit, weil sie „das Schwache nicht gestärkt, das Kranke nicht geheilt, das Verwundete nicht verbunden, das Verirrte nicht wiedergeholt und das Verlorene nicht gesucht haben!" Ist das streng levitische Gesinnung, so wäre es gewiß heilsam gewesen, wenn dieser levitische Geist nimmer geschwunden, und so oft er geschwunden, wieder eingezogen wäre mit jenem Hirten Hesekiel's, „der die Verirrten wieder zurückführt auf gute Weide, das Verlorene sucht, das Verwundete pflegt und das Kranke heilet".

* *
*

Wenn Hesekiel hinsichtlich der prophetischen Bedeutung und des sittlichen Ernstes keinem seiner Vorgänger nachsteht, so übertrifft ihn doch sein jüngerer Zeitgenosse, der sog. Zweite Jesaja (*Deuterojesaja*) (540), dem die Kapitel 40—66 in dem gleichnamigen Prophetenbuche angehören sollen, an poetischer Kraft und schöner Harmonie der Rede. Freilich, Hesekiel lebte in den Tagen des tiefsten Elends, und der große Ungenannte wirkte in den Tagen neuer Lebenshoffnung und verkündete seinem armen Volke das Morgenrot der Freiheit. Daher ist seine Sprache belebt, kräftig, von überzeugender Gewalt und hinreißender Glut. Seine Rede aber bezeichnet den Höhepunkt der Entwickelung des Prophetentums und vereinigt in sich alle Vorzüge der Vorgänger nach der ideellen wie nach der formalen Seite. Israel's Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in diesem Werk zu einem großen Weltbild vereinigt, das uns den Geist des alten Hebräertums am Ziele seiner geistigen und religiösen Entwickelung noch einmal in seiner Vollkraft zeigt, ehe denn es schwindet, um neuen Bildungen Platz zu machen.

Noch einmal hören wir das Donnerwort des Prophetismus gegen alle äußere Werkheiligkeit — und zwar gerade in dem Moment, wo man vielleicht schon an den zweiten Tempelbau dachte — mächtig in die Weite tönen:

So spricht der Herr:
Der Himmel ist mein Thron
Und die Erde meiner Füße Schemel.
Wo ist das Haus, das ihr mir bauen könntet?
Wo ein Ort, der meine Ruhstatt sei?
Alles dieses hat ja meine Hand gemacht,
Und geworden ist dies alles, spricht der Herr.
Aber auf ihn schau ich, den Unglücklichen
Und auf den, der zerknirschten Gemütes ist
Und der hinzittert zu meinem Worte, es zu erfüllen!

Der Entmutigung aber, die solche Worte etwa in den Reihen der sich zur Rückkehr Rüstenden hätten erzeugen können, stellt der Prophet das erhabene Bild der Zukunftshoffnungen Israel's gegenüber, ein Bild „voll Morgenduft und Himmelskraft", das seiner poetischen Bedeutung allein und nicht der Ideen wegen, die in dasselbe hineingelegt wurden, uns heute noch mächtig in seinem Bann fesselt:

Erhebe dich und leuchte, denn siehe, dein Licht naht.
Und Gottes Herrlichkeit geht über dir auf!
Finsternis deckt noch die Erde und Dunkel die Völker,
Dir aber strahlt der Herr im Glanze seiner Herrlichkeit!
Die Völker wallen zu deinem Lichte
Und Fürsten zum Glanz, der dir aufging.
Hebe nur deine Augen auf und schaue ringsumher:
Alle kommen vereint zu dir, die Söhne weit aus der Ferne,
Die Töchter, auf Armen getragen. Erhebe das Auge mit leuchtendem Blick,
Weit werde dein jubelndes Herz! Der Meere Reichtum wendet sich,
Die Schätze der Völker dir zu. Von Karawanen wirst du bedeckt,
Von Midjan kommen und Epha, von Saba viele Kamele,
Gold und Weihrauch zu bringen zu Ehren Gottes, des Herrn!

Nicht wird dir die Sonne als Licht des Tages,
Noch als Leuchte der Mond dir erscheinen,
Denn Gott wird dir zum ewigen Licht, der Herr der Glanz deiner Tage:
Nie wird deine Sonne untergehn, abnehmen wird nie dein Mond.
Ja, Gott wird sein dein ewiges Licht,
Und zu Ende sind die Tage deines Leids!

* * *

Die Tage des Leids gingen nun allerdings zu Ende, da die Exulanten mit Cyrus' Erlaubnis nach der Heimat zurückkehren durften. Aber die Gegenwart stand trotzdem weit hinter der Erfüllung des Zukunftsideals zurück, das noch die letzten Propheten entworfen. Wie die Prophetie mit dem Volk ins Exil gewandert,

so kehrte sie auch mit demselben nach der neuen Heimat wieder, beide freilich im wesentlichen verändert. Den Propheten fehlte der frische Wagemut, die mächtige Begeisterung, die einen Jesaja und Habakuk ausgezeichnet, dem Volke jener freie Sinn und jene Hoffnungsseligkeit, die es einst erfüllt. Dafür aber waren Volk und Propheten von einer reinen und tiefen religiösen Weihe erfüllt, die auch ihre milden Strahlen auf die Reden der drei letzten Vertreter der Prophetie wirft, auf Haggai, Sacharja und Maleachi. Der erstere (um 520) ermahnte das Volk zum Bau des Tempels, der herrlicher sein sollte denn der erste, der salomonische, weil der Herr Frieden geben werde von nun ab seinem treuen Volke. In vier prophetischen Aussprüchen schildert er das werdende Gottesreich und ermahnt seine Volksgenossen, in der Treue zu verharren, die sie ihrem Gott und seinem heiligen Worte gelobt haben.

* *
*

Zu gleicher Zeit lebte auch der Prophet Sacharja, dessen Buch die Kritik allerdings in zwei Hälften zu teilen geneigt ist, von denen die zweite, Kap. 9—14, einem viel älteren Propheten, einem Zeitgenossen des Amos vielleicht, angehört, indes die Kap. 1—8 dem nachexilischen Propheten dieses Namens, dem Zeitgenossen des Serubabel, zuzuschreiben sind. In Wirklichkeit weisen beide Teile eine verschiedene Darstellung sowohl der Form wie dem Inhalt nach auf. Vielleicht auch mag der Prophet aus politischen Gründen seine Prophezeiungen mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt und in eine fremd scheinende Form gekleidet haben. Namhafte Bibelforscher suchen in dieser zweiten Hälfte des Buches einen archaisierenden prophetischen Schematismus, wie er jener Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil entsprechend sein mochte.

In jedem Falle zeigen die „Gesichte“ des Sacharja eine erhabene Weltanschauung, bewegtes Leben und zuweilen auch poetischen Bilderreichtum. Der Jubelruf:

Frohlocke laut, du Tochter Zion's
Und freue dich, o Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir —

paßt sehr wohl in die Zeit der Rückkehr aus der Verbannung nach den Fluren der Heimat, ebenso wie das liebliche Zukunftsbild der Verheißung Gottes, daß fortan „Jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen werde“, und noch mehr das stolze Wort, das der Prophet verkündet und das fernerhin seines Volkes Wahlspruch und Lebensinhalt werden sollte: „Nicht durch Kraft und nicht durch Macht, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr Zebaoth!“

Man darf also wohl von einem Ermatten des poetischen, nimmer aber von einem Sinken des prophetischen Geistes in Israel sprechen, denn auch diese nachexilischen Propheten stellen noch immer über die Erfüllung des Gesetzes, das ihnen ja jetzt besonders heilig sein mußte, die Reinheit des Herzens, die edle Gesinnung, das menschliche Wohlwollen und den Geist des Herrn! Jerusalem soll auch ihnen vor allem „eine Stadt der Wahrheit“ und der Tempelberg „ein heiliger Berg des Herrn“ sein, Israel aber ein Volk der „Wahrheit und Gerechtigkeit“. Auch sie eifern gegen die Werkheiligkeit, und der nachexilische Sacharja stellt anstatt der Fasttage Freudentage seinem Volke in nahe Aussicht, nur daß es „Friede und Wahrheit liebe“ und daß „kein Krämer mehr sei im Hause des Herrn!“

* * *

Noch der letzte der Propheten Israels, Maleachi (um 430), erklärt es laut und vernehmlich dem Volke: „Ich habe kein Wohlgefallen an euren Opfern! Denn von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name verherrlicht unter den Völkern; ihr aber entweihet diesen!“ Und auch an die Priester ergeht sein Mahnwort und an die Leviten, „den Bund des Lebens und des Friedens“ zu wahren. Das priesterliche Ideal, das diesem Maleachi vorschwebt und das er begeistert schildert, ist das „des Mannes, in dessen Munde die Lehre der Wahrheit lebt und von dessen Lippen nicht Unrecht kommt; in Frieden und in Rechtlichkeit wandelt er vor mir und Viele führt er zurück von Fehl — denn die Lippen des Priesters sollen Erkenntnis verkünden und Lehre soll man aus seinem Munde hören, denn er ist ein Bote des Herrn!“

Eine solche Anschauung vom Priestertum entsprach wohl auch den Anschauungen der älteren Propheten. Das neue fortbildende Element aber, das die Propheten der nachexilischen Zeit in ihre Reden verwebten, war das „Gesetz“, das Palladium Israel’s in der Verbannung und sein Schutz in den Tagen der Neubegründung seines Volkstums. Mit der Mahnung, dieses Gesetz zu beachten und zu bewahren, schließt der letzte Prophet seine Weissagungen ab. Mild und feierlich, elegisch und doch wieder tröstlich klingt diese Mahnung aus der Ferne der Zeiten herüber: „Gedenket der Lehre Mose’s, meines Knechtes, die ich ihm geboten auf Horeb, für ganz Israel Satzung und Recht! Siehe, ich werde euch senden den Propheten Elia, ehe da kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare; er wird die Herzen der Väter bekehren zu ihren Kindern und die Herzen der Kinder den Vätern wieder zuwenden, damit ich nicht selbst noch komme und schlage das Land mit dem Bann!“

Es ist ein feiner und poetischer Zug, daß der letzte der Propheten mit der Erinnerung an den ersten und an den gewaltigsten seine Wirksamkeit beschließt, und daß er mit einem Ausblick in die messianische Zeit der Erfüllung des prophetischen Ideals und des großen Gottesgerichtstages endet.

* * *

Daß das Buch Daniel nicht mehr dem eigentlichen Prophetentum angehört, zeigt schon seine Stellung unter den Hagiographen der hebräischen Bibel, während es im christlichen Kanon aus dogmatischen Gründen gleich auf den Propheten Hesekiel folgt. Jahrhunderte waren dahingezogen, in denen keine prophetische Rede mehr vernommen wurde und die Ueberzeugung, daß die Prophetie für immer geschwunden sei aus Juda, war bereits eine allgemeine geworden. Aber das Sehnen nach ihr lebte noch lebendig in den Gemütern und wurde immer stärker, je trostloser sich die Zeitverhältnisse gestalteten und je eifriger sich der Blick in jene von den alten Propheten geweissagte Zukunft wenden mußte.

Aus dem national-religiösen Hebräertum war ja inzwischen ein spiritualistisches Judentum geworden, das in einem jenseitigen Gottesreich suchte, was seine Ahnen einst auf Erden fanden. Diesen Dualismus versinnlicht uns das Buch Daniels, das aus zwei Hälften besteht und zum Teil aramäisch, zum anderen Teil hebräisch geschrieben ist. Wahrscheinlich ist das Werk in seiner jetzigen Gestalt in den Tagen der großen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes (175—164) v. Chr.) entstanden. Um den gebeugten Sinn des Volkes zu heben, kleidet der Dichter seine Visionen in das Gewand der althebräischen Prophetie und schmückt sie mit dem Namen des frommen Daniel, der unter König Nebukadnezar gelebt und dessen Andenken dem Volke heilig war.

Es raubt dem merkwürdigen Buche nichts von seinem Reiz, wenn man den Schleier von dem sorgsam verhüllten Blide hebt und diese kaum in Abrede zu stellende Tatsache bereitwillig anerkennt. Das Buch Daniel bleibt, auch wenn man annimmt, daß es im ganzen erst in den Zeiten der syrischen Fremdherrschaft niedergeschrieben worden, immer noch ein merkwürdiges Werk, das mit poetischer Freiheit die eigene hochbedeutsame Zeit in einer fernabliegenden schildert, „die Vergangenheit zur Gegenwart und die Gegenwart zur Vergangenheit macht, nicht um ein müßiges Spiel mit den Zeiten zu treiben, sondern um in der denkbar wirksamsten Weise die Gegenwart aufzurichten und zu erheben, und sie durch Auslegung der Vergangenheit und Aussprechen von Zukunftshoffnungen zu rettenden Taten zu entflammen.“

Nicht vom historischen, sondern vom religiösen und poetischen Standpunkt aus muß man das Buch würdigen, und man wird darin ein Erbstück des alten prophetischen Geistes erkennen. In phantastischen Sinnbildern und dunklen Visionen, die aber sämtlich einen bedeutungsvollen Hintergrund haben, werden die vier großen Weltreiche vorgeführt: das babylonische, das medopersische, das macedonisch-griechische und das syrische, vier reißenden Tieren gleich, deren letztes zehn Hörner hat. Diese zehn Hörner bedeuten zehn Könige, deren jüngstem die „Greuel der Verwüstung" zugeschrieben werden, bis ein gottgesandter Engel das Gottesreich auf Erden begründet. Es deutet dies sichtlich auf Antiochus Epiphanes, in dessen Zeit der fromme Dichter lebte und dessen Schicksal er in einem merkwürdigen Traumgesicht schildert.

Sieht man, wie gesagt, von allen historischen Voraussetzungen ab und erkennt man in den paränetischen Reden nur die verhüllten Schilderungen einer traurigen Zeit allgemeiner Verwirrung und Mutlosigkeit, patriotische Mahnungen und Warnungen eines begeisterten, frommen Mannes, sowie den trostreichen Ausblick auf ein nahes Gottesreich, — statt wie die gläubige Theologie sie auf Napoleon, auf das Deutsche Reich und andere Erscheinungen der neuen Zeit auszudeuten, — so wird man in dem Buch Daniel eine der originellsten Schöpfungen erkennen voll inniger Religiosität, feuriger Phantasie und künstlerischer Abrundung in den Bildern, Erzählungen und Visionen. Die Schauer des Geheimnisvollen, die das Ganze durchwehen, üben einen seltsamen Reiz aus und die ergreifende Darstellung von dem Gastmahl des Belsazar — im fünften Kapitel — mit dem allgemein bekannt gewordenen Warnungsruf: „Gezählt, gezählt, gewogen und zu leicht befunden!" gilt als ein Prachtstück biblisch-epischer Poesie.

Das Buch Daniel hat aber über seine Zeit hinaus eine große historische Bedeutung durch die weitere Entwickelung der in den früheren prophetischen Schriften schon ausgesprochenen messianischen Ideen und Hoffnungen gehabt. Die apokalyptische Literatur ist von ihm ausgegangen, die für das Christentum die Kluft der prophetenlosen Zwischenzeit überbrückt und den geschichtlichen Zusammenhang des Neuen mit den Weissagungen des Alten Testaments verbindet.

Mit der frommen Mahnung an Israel: „Du aber geh' entgegen dem Ende und ruhe und stehe auf zu deinem Lohn am Ende der Tage" schließt das seltsame, geheimnisvolle Buch und mit ihm der Kreis der biblischen Literatur, die Bibel selbst, die mit der Kindheit des Menschengeschlechts beginnt und dieses bis an das Ende der Tage und in das Gottesreich geleitet, ein Volksbuch nicht nur, sondern, wie schon Goethe bemerkte, „das Buch der Völker, weil

es die Schicksale des Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwickelungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeit hinausführt!"

---

## IV. Der Kanon.

Wann wurde die Sammlung der Bücher, die wir heute die Bibel oder das *Alte Testament* nennen, zum Abschluß gebracht, durch wen und auf wessen Veranlassung? Diese Fragen hat sich gewiß schon jeder aufmerksame Bibelleser vorgelegt und je nach seinem religiösen Standpunkt diesem Schrifttum gegenüber selbst zu beantworten gesucht.

Die Aufklärung, die er darüber durch die Bibelkritik empfangen kann, geht dahin, daß den vier Schichten entsprechend, aus welchen die Bibel besteht, dem Pentateuch, den prophetisch-historischen und poetischen Werken sowie den übrigen Büchern, auch ihre allgemeine Anerkennung und Annahme als Richtschnur (Kanon) des Lebens in verschiedenen Perioden allmählich erfolgte. Dieser allgemeinen kritischen Annahme, nach welcher der Bibelkanon etwa gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. abgeschlossen worden, steht aber eigentlich das Wort des kaum ein Jahrhundert später schreibenden Historikers gegenüber:

„Es ist bekannt, welchen Glauben wir den heiligen Büchern schenken. In dem großen, dahingegangenen Zeitabschnitt wagte niemand etwas hinzuzufügen, oder davon wegzunehmen, oder etwas darin zu versetzen. Es ist vielmehr allen Juden von ihrem Ursprung an angeboren, sie für die Lehre Gottes zu halten, in ihnen zu verbleiben, und, wenn es Not tut, für sie mit Liebe in den Tod zu gehen."

Scheint es glaubhaft, das dieses Wort von einer Buchsammlung hätte niedergeschrieben werden können, die etwas über ein Jahrhundert vorher erst als Kanon heilig gesprochen wurde, und von der das Zeugnis des Sirachiden aussagt, „daß sein Großvater das Gesetz, die Propheten und die übrigen von den Vätern herrührenden Bücher" fleißig studiert habe?

Wenn man aber, auf die Autorität jener Zeugen gestützt, den einzelnen Schriften der Bibel kein so spätes Alter zuweist, so kann man mit der Erklärung, daß das Gesetz — also der Pentateuch — zu den Zeiten Esra's, die älteren Geschichtsbücher und Propheten von Vorgängern oder Zeitgenossen und die späteren Schriften von deren Nachfolgern

gesammelt wurden, sich wohl zufrieden geben. Daß dann durch einen späteren Beschluß noch das eine oder andere Buch ob seines nationalen Geistes und religiösen Inhalts dem Kanon einverleibt wurde, ist allerdings wahrscheinlich. In jedem Fall aber werden wir mindestens um ein volles Jahrhundert zurückgehen müssen, also etwa in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhundert, um die zweite Kanonsammlung mit den historischen Zeugnissen der Zeitgenossen und der unmittelbar nachfolgenden Geschlechter in Einklang bringen zu können.

Wer die Sammler des Kanon waren, haben wir bereits angedeutet. Die Verdienste Esra's und Nehemia's um das jüdische Volkstum sind schon bei der Betrachtung der ihre Namen tragenden Schriften gewürdigt worden, und es bleibt somit nur noch jene *Große Synagoge* zu besprechen, die plötzlich und unvermittelt auftritt, um ebenso rasch wieder in dem Dunkel der Geschichte zu verschwinden. Wer waren diese Männer der *Großen Synagoge (Keneseth haggedola)*, die die Rekonstruierung des Judentums anbahnten, förderten und ausführten? Oder war diese wirklich „nur eine rabbinische Fiktion, um die geschichtlich leere Zeit von Esra bis zum Synedrium auszufüllen", deren ganze historische Grundlage die Erzählung des Nehemia sein sollte, daß zur Zeit Esra's das Gesetz von einer „großen Versammlung" des Volkes feierlich angenommen wurde? Der Streit darüber ist trotz der scharfsinnigen Untersuchungen von A. Kuenen noch nicht abgeschlossen. Ohne Zweifel verstand man aber darunter alle die Gelehrten, die an „der Spitze der Gesetzeslehre" während des ganzen Zeitraums standen, die die Traditionskette, welche von Mose zu Josua, von diesem zu den Aeltesten, von diesen zu den Propheten reichte, abgeschlossen haben.

Sie hatten der neuen Gemeinde ihre gottesdienstlichen und sonstigen religiösen Bräuche zu normieren, sie hatten alle Anfragen zu beantworten, alle Zweifel zu erledigen, die infolge der Neuordnung der Verhältnisse entstanden waren, sie waren es vielleicht auch, die die Sichtung, Vervollständigung, Kanonisierung der biblischen Schriften vornahmen. Merkwürdigerweise ist von diesen ein einziger Name, Simon der Gerechte, der wohl mit dem Hohenpriester Simon I. identisch ist, erhalten geblieben. Sein Wahlspruch: „Seid bedächtig im Rechtsprechen, stellet viele Schüler aus und machet einen Zaun um das Gesetz", ist charakteristisch für die Zeit und ihre Bestrebungen.

Wie aber haben wir uns die Erhaltung, die Aufbewahrung, die Sichtung und Kanonisierung dieses Schrifttums zu denken? Das ist die letzte und schwierigste Frage; denn ein undurchdringliches Dunkel lagert über diesem Kanon, durch das kaum ein schwacher

historischer Lichtstrahl fällt. Hier hat die Hypothese freies Feld, wo sie nach Herzenslust schalten und walten kann, uneingeengt durch historische Fesseln und durch religiöse Bedenken.

Wenn wir einen Vorgang, der ursprünglich wohl ziemlich einfach war, ehe er durch Hypothesen verwickelt wurde, uns ebenso einfach erklären wollen, so würde es vielleicht am besten sein, anzunehmen, daß jene Schriften Ueberreste der alten Urkunden waren, die von Priestern im Nationalheiligtum gesammelt wurden.

Eine Tempelbibliothek hatte schon lange bestanden. Durch die richtige Deutung historischer Bemerkungen in den biblischen Büchern ist dies nachgewiesen. Bei der Zerstörung des ersten Tempels verbrannte auch die heilige Bibliothek der Juden mit, so berichten spätere glaubwürdige Schriftsteller. Erst unter Esra wurde dieses Archiv wiederhergestellt, das sicher viele Schriften enthielt, über die wir im Pentateuch, wie in den anderen historischen Schriften der Bibel verschiedene Notizen lesen und das eine heilige Nationalbibliothek bildete, die man in jener Zeit ordnete und sammelte.

Die Sopherim (Schreiber, Gelehrte), die aber seltsamerweise gar nichts schrieben, sichteten dann diese Urkunden und verbreiteten Abschriften und Auszüge im Volke, um den religiösen Sinn zu kräftigen und zu bestärken. Die feste Gestaltung des biblischen Textes, der auch noch später mannigfache Veränderungen erlitt, ist sicher ihr großes Verdienst gewesen. Natürlich wurden diese Schriften, die ehrwürdigen Reste alter Ueberlieferung, heilig und hoch gehalten. Und diese religiöse Achtung, die sie genossen, der natürlich auch ihr Inhalt entsprach, hatte sie aus einer ziemlich reichen Literatur des hebräischen Schrifttums, die damals unzweifelhaft noch vorhanden war, streng ausgeschieden, so daß sie sich ihrem Ansehen und ihrem Inhalt nach wie von selbst zusammenfanden.

Man brachte nur in gesetzliche Norm, was längst im Bewußtsein des Volkes lebte, und zwar so fest eingewurzelt, daß selbst Schriften, deren Bedeutung man nicht mehr verstand, nur weil sie im Tempelarchiv sich vorfanden, in diese Sammlung mitaufgenommen wurden. So ungefähr könnte man sich die Entstehung des Kanon plausibel machen. Es ändert auch nichts an dieser Annahme, daß neuere Forscher die Existenz der Großen Synagoge lediglich als eine Legende, als einen exegetischen Mythus ansehen. Bei allen „Buchreligionen" war es ja im Altertum geradezu ein Naturgesetz, auf einem gewissen Punkte ihrer Entwickelung sich aus ihrer religiösen Literatur einen Kanon von absoluter Heiligkeit

zu bilden, dem dann später eine gewisse feierliche Sanktion unmöglich fehlen durfte.

Daß nachher unter Antiochus Epiphanes, der sich bemühte, „jedes heilige Buch zu vernichten“, und der jeden bestrafte, bei dem ein solches gefunden wurde, diese große Sammlung von neuem zerstört wurde, ist mehr als wahrscheinlich. Aber ihr Inhalt war nicht mehr ganz zu vernichten, er lebte bereits zu mächtig im Volke, und seine wichtigsten Urkunden waren schon in der vorhergegangenen Periode allgemein verbreitet worden. Daher konnte denn auch, bald nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes unter den Makkabäern, die Sammlung jener heiligen Schriften stattfinden.

Alles übrige, Annalen und Gesetze, prophetische Bücher und Gedichte, war verloren gegangen, und bis auf einige Titel ist von der ganzen über den Kreis der Bibel hinausgehenden hebräischen Literatur nichts übrig geblieben. Wir wissen nur von Jahve's *Buch der Kriege,* von einem Buch der *Spruchdichter* und von einem *Buch des Rechtschaffenen,* von Reichsannalen, von Geschichtsbüchern Nathan's und Gad's, von dreitausend Sprüchen Salomo's und eintausendundfünf Liedern Salomo's, von den Geschichtswerken Schemajah's, Achijah's, Iddo's und Jehu's, von einer Chronik des Jesaja; aber bis auf wenige Verse, die die Bibel selbst mitteilt, sind alle Spuren dieses Schrifttums völlig verweht.

Natürlich entstand nun unter den Gelehrten ein lebhafter Streit, ob dieses oder jenes Buch, dessen Inhalt nicht ganz verständlich war, jener heiligen Sammlung anzureihen sei. Und darauf deuten wohl auch die Notizen des späteren Schrifttums hin, die man so oft auf die ursprüngliche Bibelsammlung hat anwenden wollen.

Die Gelehrten und Priester, die die oberste Autorität für religionsgesetzliche Fragen waren, entschieden auch in diesem Streit, und es wurden nur die Bücher anerkannt, die wir jetzt noch besitzen und die als treue Kompendien und Abschriften angesehen werden durften.

Mit diesen Ansichten ist die Meinung wohl zu vereinbaren, daß die Vorstellung von einer amtlichen Heiligsprechung der kanonischen Bücher nur aus der Dogmatik in die Literatur übergegangen sei und jedes geschichtlichen Untergrundes entbehre. Vielmehr hätten jene Bücher ihren Charakter allmählich durch freie Anordnung erlangt und hinterher ist dann erst die „offizielle Approbation“ hinzugekommen, vielleicht um den Angriffen auf ihre unbedingte Geltung ein Ende zu machen.

Josephus führt schon die Namen der einzelnen Schriften an und bestimmt ihre Zahl nach den Buchstaben des Alphabets auf 22,

indem er die Klagelieder zu Jeremia und Ruth zum Richterbuche rechnet. Welche Bedeutung aber dem ganzen Werke beigelegt wurde, wie hoch das Volk es achtete und schätzte, ohne daß ein besonderer feierlicher Akt der Kanonisierung stattfand, haben wir bereits von eben demselben Historiker erzählen gehört, der „viele jüdische Gefangene Martern und mannigfache Todesarten in den öffentlichen Spielen erdulden sah, weil sie nichts von der Lehre und dem für sie Verzeichneten aufgeben wollten".

So kann man denn wohl behaupten, daß nie ein eigentlicher Kanon gemacht worden ist und daß sich dessenungeachtet die biblischen Bücher von Anfang an durch ihren Inhalt und ihren Ursprung als heilige Denkmäler einer großen geschichtlichen Vergangenheit ausgezeichnet und erhalten haben.

---

## Zweite Periode.

# Die jüdisch-hellenistische Literatur.

Von 200 v. bis 100 n. Chr.

[illegible]

## Zweite Periode.

# Die jüdisch-hellenistische Literatur.

Von 300 v. bis 100 n. Chr.

## Einleitung.

Eine eigentümliche Wandlung hatte sich in dem Volke vollzogen, das aus dem babylonischen Exil nach Palästina zurückkehrte. Als Götzendiener und Naturanbeter zogen sie aus und als eine fromme Genossenschaft kehrten sie wieder! Aus dem Volke war eine Gemeinde geworden. Ob der Druck des Exils diese innere Wandlung vollbracht, ob sich damals die patriotischen Männer wirklich eng aneinanderschlossen und so eine Gemeinde bildeten, in der das Erbe der Väter erhalten und aufbewahrt wurde, ob dann in der Tat nur theokratisch gesinnte Männer, meist priesterlicher Abkunft, dem Ruf nach der Heimat folgten: dies alles ist im Dunkel der Zeiten untergegangen. Denn keine Periode der jüdischen Geschichte und des jüdischen Geisteslebens ist im ganzen so unbekannt wie diese. Deshalb wurden auch die wichtigsten Ereignisse dieser Zeit angezweifelt. Aber ihre volle Geschichtlichkeit wird von der historischen Forschung jetzt fast allgemein anerkannt. Nur der Kanon bleibt auch noch die Richtschnur für die Anfänge dieser Periode; er unterschied das alte Israel von dem neuen Judentum, dessen Geschichte und Literatur, indem sie die althebräische fortsetzten, nun erst ihren Anfang nahmen.

Allein aus völkerpsychologischen Motiven läßt sich die merkwürdige Tatsache jener historischen Wandlung erklären, die aus dem Hebräertum das neue Judentum schuf. Es gelang den Heimkehrenden, eine neue religiöse Gemeinde zu bilden, weil sie ihre strenge Eigenart auch in der Fremde bewahrt hatten, und weil sie von einer großen geistigen Idee erfüllt waren, die den Keim und Untergrund der Neubildung ausmachte. Nur Weniges und Unwesentliches hatten sie aus dem Parsismus mit nach der Heimat genommen, vielleicht nicht einmal die Engel-Hierarchie, die übrigens niemals im Judentum zu einer dominierenden Stellung gelangte. Der Grundgedanke ihres Glaubens aber blieb von den religiösen Einflüssen des Parsismus gänzlich unberührt, und dem Ormuzd und Ahriman des Parsentums stellte der im Exil lebende und lehrende

Prophet in entschiedener Opposition gegenüber „den Herrn, der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der Frieden stiftet und das Böse schafft, der alles bewirkt.“

Die Grundstimmung, die die neue Gemeinde beherrschte, war die einer strengen Aufrechterhaltung des Mosaismus. Alle fremden Elemente mußten daher von der jungen Kolonie ausgeschlossen werden. Die heißen Kämpfe, die sie deshalb mit den in Samaria zurückgebliebenen Ephraimiten, zu denen sich noch fremde Ansiedler, allerlei heidnisches Mischvolk, gesellten, zu bestehen hatte, sind bekannt. Sie führten zu einer vollständigen Trennung und zu der ersten Sektenbildung im Judentum. Die Samaritaner, deren heilige Stadt Sichem und deren Tempelberg der Garizim wurde, bildeten etwa seit 409 v. Chr. eine unabhängige Gemeinde, die aber nie zu einem Wachstum gelangte, sich nur in sehr dürftigen Ueberresten erhalten und deren Literatur es gleichfalls nie zu irgend einer Bedeutung gebracht hat.

Je energischer aber jedes fremde Element abgestoßen wurde, desto strenger entwickelten sich Religion und Kultus der jungen Gemeinde in ihrer Eigenart. Das Priestertum, welches seit der Rückkehr naturgemäß das führende Element wurde, drang auf eine schriftliche Fixierung des Gesetzes, um dessen Bestand für alle Zukunft zu sichern, zumal ja ein neues Element nicht mehr hinzutreten konnte. Es bahnte dadurch eine religiöse Volkserziehung an, die im Laufe der Zeit über die Priestermacht selbst hinausging und das Judentum nach einer neuen Richtung fortentwickelte. Die levitische Priesterhierarchie ging allmählich unter, das Judentum aber bestand und lebte fort in seiner Lehre. An die Stelle der Priester traten die Gesetzeskundigen, die das Schriftwort zu erläutern und zu deuten hatten, die bereits erwähnten Sopherim, so daß man den Zeitraum von Esra bis zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts eigentlich die sopherische Periode nennen könnte.

Wären nicht für diese Darstellung rein literarische Gründe maßgebend, so hätte die erste Periode der jüdischen Literatur rechtmäßig mit dem Exil abschließen und die zweite mit den Hagiographen eröffnet werden müssen. Aber es schien aus vielen Gründen zweckmäßiger, die biblische Literatur in ihrer vollen Entwickelung im Zusammenhang zu behandeln, und dann nochmals in jene Zeit zurückzukehren, wo neben dem prophetischen und didaktischen Element der letzten biblischen Schriften sich schon jene neue Entwickelung anbahnt, die in dieser zweiten Periode zur Alleinherrschaft gelangt: die traditionelle Entwickelung des Judentums. Schon in den letzten Schriften der Bibel finden sich Keime dieser literarischen Bewegung, und in die Klagen der letzten Propheten tönen schon vernehmlich die Lehren der ersten Schriftgelehrten hinein,

die als die wichtigsten Träger der geistigen Fortentwickelung uns bereits bekannt sind.

Diese Tradition bildet „die Kraft der Entwickelung, welche im Judentum fortdauert als eine unsichtbar schöpferische, als ein gewisses Etwas, das niemals seine volle Ausprägung erhält, aber immer wirkt und schafft“. Sie ist innerhalb des Judentums die den Körper belebende Seele und für seine Literatur das treibende Element alles ferneren Schaffens.

Wie sie aber in der Tat nie zu voller Ausprägung gelangte, so kam sie auch erst sehr spät zu schriftlichem Ausdruck. Für jene Periode der Reorganisation des Volkstums scheint es geradezu oberster Grundsatz gewesen zu sein, nichts von dem aus „göttlicher Inspiration“ Hervorgegangenen niederzuschreiben. Religiöse Institutionen und nicht schriftliche Dokumente sind die Zeugnisse der Entwickelung durch mehrere Jahrhunderte, in denen das Judentum Zeit hatte, sich innerhalb seiner natürlichen Grenzen und auf der Basis des Gesetzes zu organisieren und fortzubilden. Ideen und nicht Bücher sind der Ausdruck dieser Periode, die für die Literatur aber von nicht geringer Bedeutung ist, wie schwer es auch wird, den Gang dieser Ideen bis zu ihrer schriftlichen Ausprägung zu verfolgen. Eine Literatur, die nicht aufgeschrieben wurde oder eine Literatur, die nicht mehr existiert, zu schildern, ist gewiß keine leichte Arbeit, wenn man nicht etwa auf phantasievollem Hintergrunde ein Luftgebäude errichten, sondern die geistige Entwickelung nach den Tatsachen objektiv schildern will. Vergeblich ist aber auch alle Mühe, den Entwickelungsgang der geistigen Ideen zu erforschen, wenn man nicht das religiöse und Kulturleben, vor allem aber das Parteiwesen genau kennen lernt, das sich innerhalb dieser Zeit im Judentum bildete und den Charakter der Periode geradezu bestimmte.

Das Ende der Perserherrschaft bezeichnet den Wiederanfang regen geschichtlichen Lebens in Judäa, insofern das Zeichen eines solchen das erstarkende Parteiwesen ist. Denn je höher die Wogen des Parteilebens im Volke gehen, desto gesünder und kräftiger entwickelt sich der Geist desselben. Die alles erdrückende Herrschaft der Perser hatte auf das jüdische Volk den Einfluß gehabt, daß es sich eng in seine religiösen Grenzen zusammenzog und einen Zaun um seine Lehre errichtete. Die Priester gingen noch mit den Schriftgelehrten Hand in Hand. Sie erzogen das Volk durch Lehre und Gottesdienst zu nüchternem und gottesfürchtigem Leben. Erst seit Beginn der griechischen Zeit trennten sich ihre Wege. Die geistige Kraft aber dieses Volkes schlummerte, und es bedurfte gewaltiger Stöße, um die erschlaffende Ruhe aus den Geistern zu bannen. Mit dem Beginn der Griechenherrschaft tritt alsbald der

Wendepunkt ein. Die herrschenden Geschlechter fühlen zuerst, daß eine neue Zeit angebrochen sei. Zum ersten Mal treten sich Judentum und Hellenismus gegenüber. Das Resultat ist eine Neubildung: die jüdisch-hellenistische Literatur, von deren geringen Resten noch die Rede sein wird, die aber in vielen ihrer bedeutendsten Schöpfungen nicht mehr existiert. Aber die Zeit der Neubildung ist auch eine Zeit der Gefahr für das kaum gekräftigte jüdische Leben. Denn die Judäer beginnen einzusehen, daß das griechische Wesen glänzender, das Leben reicher und schöner sei als das ihrige. Das Neue zieht auch sie an. Sie wollen ihm nicht bloß selbst huldigen, sie wollen auch ihr Volk in die neue Gedankenwelt einführen. Aber zum Unglück vertrat das Griechentum in den Tagen Alexanders des Großen und seiner Heldenzüge nicht nur das Schöne und Erhabene. Es war schon angefressen von den Lastern und der Sittenlosigkeit, die eine so übersättigte Bildung und Kultur mit sich bringen; und wenn die jüdischen Großen mit brennender Sehnsucht in die schimmernden Paläste der Hellenen hinschauten, so hätte ihnen andererseits ein Blick in die kleinen Verhältnisse ihres eigenen Volkes zeigen müssen, um wieviel höher dieses in sittlicher Beziehung stand, wie viel gesünder dieses in seiner Volksseele war als jenes strahlende, nichtsdestoweniger aber bereits vielfach angekränkelte hellenische Wesen.

Mit steigender Angst bemerkten bald die Männer des Volks und die Vertreter der Lehre, wohin das Streben ihrer Großen führe. Sie sahen schon die unsittliche Abgötterei Japhet's in die Hütten Sem's verpflanzt und auf dessen Boden sich ausbreiten. Die Scheidung trat ein. Die adligen Priestergeschlechter versanken immer mehr in die damalige griechische Leichtfertigkeit und Sittenlosigkeit; die Schriftgelehrten und patriotisch Gesinnten zogen sich immer mehr auf sich selbst zurück und wiesen jede Berührung mit dem fremden hellenischen Wesen schroff von sich. Mögen jene aristokratischen Geschlechter ihren Namen einem Hohenpriester Zadok oder irgendeinem andern Umstand verdanken; der Name Sadduzäer tritt uns in der Literatur dieser Periode zuerst entgegen, während die nationale Partei der Schriftgelehrten, die der Pharisäer (*Peruschim*, die Abgesonderten) genannt wurde.

Wie immer beim Ausbruch eines solchen Kampfes, treten auch hier alsbald die gegensätzlichen Anschauungen in ihren Extremen auf, und so mochte denn auch auf Seite der nationalen Partei manche Ausschreitung stattfinden. Man wollte nicht bloß von dem verderblichen Einfluß der Fremden, sondern von ihnen überhaupt nichts wissen und wollte dem gefährlichen Einfluß des Hellenismus gegenüber ein Gegengewicht schaffen in der äußerst skrupulösen, ja förmlich asketischen Beobachtung des Gesetzes. Die, welche dies

besonders erstrebten, nannte man Chassidim oder Essäer. Sie haben sich später, da der Prinzipienstreit milder wird, mehr und mehr in sich selbst abgeschlossen und sind, ebenso wie in Aegypten die Therapeuten, in ihren Anschauungen über das Judentum hinausgegangen. Sie waren eher ein Orden als eine Partei.

Nun beginnen die Kämpfe der Juden gegen die Hellenen und deren Anhänger. Das erwachte Volk schlägt mit Riesenkraft die Angriffe auf sein Höchstes, die Religion, zurück, unter der Führung der makkabäischen Heldenschar, einer bis dahin unbekannten, aber auch von der allgemeinen Sittenverderbnis unberührten Familie. Mit dem Sieg der Makkabäer müssen die Geschlechter, die vordem die höchsten Aemter ausschließlich verwaltet haben, zurücktreten. Allein das immer nur auf das Nächste bedachte und zum Teil über seine Ziele unklare Volk konnte den Makkabäern keine Stütze sein bei ihren großen Reformplänen. Sie bedurften tatkräftiger, ihrer Ziele bewußter Männer, die im stande waren, die Gegenwart zu erfassen und die Zukunft im Auge zu behalten. Diese fanden sich aber nur in den Reihen der aristokratischen Geschlechter, von denen sehr viele freilich auf Seiten der Feinde gestanden hatten, die aber zum Teil vernichtet, zum Teil zur Sache des Volkes zurückgekehrt waren. Die Sadduzäer verwalten jetzt die politischen, militärischen und priesterlichen Aemter, dagegen bilden die Pharisäer die demokratische Partei der Ausleger und Lehrer des Gesetzes. Der Gegensatz der vornehmen Priester zu den streng gesetzlichen Schriftgelehrten spitzte sich aber immer schärfer zu.

Allmählich sinkt der Glanz des hasmonäischen Hauses. Blutige Bürgerkriege und schließlich die Herrschaft eines fürchterlichen Tyrannen, des Idumäers Herodes, lichten die Reihen der Aristokratie, beugen die Kraft des Volkes, auf dem schon das Joch der allgewaltigen Roma lastet. Neben dem alten Adel bildet sich mit dem von Herodes geschaffenen ein neuer Adel, die Boëthosäer, deren Name von der hohenpriesterlichen Familie Boëthos abgeleitet wird. Diese schließen sich natürlich an das Herrscherhaus und an die Römer an, und aus ihren Reihen stammen jene berüchtigten Hohenpriester, die den Verfall des ganzen Priestertums beschleunigen. Im Laufe der Zeit stellt sich jedoch für die emsig schaffenden Pharisäer die sichere Aussicht auf den endlichen Sieg heraus. Bei dem Kampf der Tyrannenmacht gegen die zahlreichen, ihr feindseligen Elemente im jüdischen Volke hatte natürlich die Partei der Sadduzäer mehr verloren als die der Pharisäer. Der vernichtende Blitzstrahl, der von dem Despoten ausgeht, vernichtet zumeist und zuerst die höchsten Spitzen des Volkes. Die Pharisäer, als das demokratische Element, rekrutierten sich zudem immerfort aus dem Volke. Durch diesen Umstand und durch das dem Judentum mehr

entsprechende Streben der Pharisäer hatte sich diese Partei im Laufe der Zeit konsolidiert, ganz besonders aber dadurch, daß sie die geistigen Schätze ihrer Ueberlieferung sich zu eigen gemacht hatte und mit einer Energie zu erhalten und zu wahren wußte, die selbst bei Feinden Bewunderung hätte erregen und dem Namen der Pharisäer ein besseres Andenken hätte wahren sollen, als dies tatsächlich infolge mißverstandener Aeußerungen späterer Schriftsteller der Fall gewesen ist.

Der Gegensatz aber zwischen konservativem Priesteradel und demokratischen Schriftgelehrten hat sich jetzt vollkommen herausgebildet, und die Masse des Volkes ging mit den letzteren. Die Art und Weise, wie die Schriftgelehrten es leiteten, entsprach seinen Bedürfnissen und Traditionen am meisten; es sah in ihnen die Förderer und Erhalter der Lehre in diesen Tagen allgemeiner Verwirrung, drohenden Verfalls, wachsender Sittenlosigkeit, lauernden Verrats und unerträglicher Tyrannei. Das Gesetz und die messianische Hoffnung bildeten das wertvollste Gut der Gemeinde.

Seit langer Zeit schon bestanden in Jerusalem hohe Schulen, in denen das Recht theoretisch ausgebildet und das Gesetz gelehrt wurde. Man hat sich aber diese Schulen, die das Erbe der Sopherim antraten und fortbildeten, nicht etwa als grundsätzlich verschieden im Gegensatz zueinander stehend zu denken, weil die Tradition immer ein Paar von Schriftgelehrten, die nebeneinander oder miteinander lehrten, aufführt.

Mit einem solchen Paar, mit Hillel und Schammai, beginnt eine neue Phase im geistigen Leben. Namentlich die Zeit, in der Hillel auftritt, ist eine so gewaltige, vielbewegte, für die folgende Entwickelung so durchaus bestimmende, daß sie notwendig auch auf das geistige Leben des Volkes Einfluß haben mußte. Wir begreifen die Größe der Männer, die das Volk damals leiteten, wenn wir sehen, wie sie ihre Zeit und deren Bedürfnisse erfaßt haben. Wiederholte furchtbare Schläge hatten der Makkabäerherrschaft ein Ende gemacht und das neue von Rom getragene Königsgeschlecht war mit großer Schlauheit und eiserner Konsequenz zur höchsten Leitung des Ganzen gelangt. Wie trostlos mußte jenen Männnern des Volkes und der Schulen die Zukunft erscheinen! Nicht die Unabhängigkeit allein, nein, auch die Tugend, ja selbst die Religion ihres Volkes war in ihren Grundvesten bedroht. Wiederum herrschte wie in den Tagen der Makkabäer ein fremdes, götzendienerisches Volk, und dieses hatte einen Herrscher eingesetzt, der alles darum gegeben hätte, seine Untertanen zu willigen Dienern Roms zu machen, der jeden Widerstand nach Art des erhabenen Vorbildes durch Proskriptionen zu brechen wußte. In dieser bewegten, kritischen Zeit sind es die Schriftgelehrten, ist es

vor allem Hillel, der dem ringenden Geist seines Volkes neue Bahnen eröffnete und es mit außerordentlicher Energie auf ein Feld der Tätigkeit hinwies, dessen Bearbeitung ihm Kraft und geistige Regsamkeit verlieh, sich gegen alle Gefahren und Drangsale zu wappnen, und seine großen geistigen Ideen für die Zukunft aufzubewahren.

Hillel, und später neben ihm sein Genosse Schammai, erhob das Studium der Schrift und deren Auslegung zu einer solchen Höhe, verbreitete dieses zum Teil durch eine neue Lehrweise und eine geistigere Auffassung des Gegebenen so sehr unter dem Volke und pflanzte seinen zahlreichen Schülern eine so innige Liebe für das Gesetzesstudium ein, daß man bald nachher dies Studium zum Selbstzweck erhob und sich ganz darin versenkte. Die Resultate dieser Arbeit wurden dann auch für das praktische Leben eines Volkes bestimmend, das mit gerechter Ehrfurcht zu seinen Lehrern aufblickte, und ihre religiösen Lehren ebenso eifrig ausübte, wie es die von ihnen ausgehende Moral in sich aufnahm. Jetzt ist endlich wohl auch eine Veränderung im Schulwesen eingetreten. Aus dem schriftgelehrten Paar sind zwei verschiedene Lehrsysteme geworden, die aber schon in die folgende Periode hineinführen.

Das ist die eine geistige Strömung jener abenteuerlichen, sturmbewegten Zeit voller Gegensätze und Widersprüche, in der alle Grundlagen des sozialen Lebens wanken, alle Religionen in ihren Grundvesten erbeben, in der uns neben dem Zweifel und dem Unglauben der Aberglaube und der fromme Glaube begegnen, in der unter dem Hohnlachen der satyrischen Dichter Rom's eine alte Welt zusammenstürzt, um einer neuen Weltordnung und einer neuen Weltreligion den Platz zu ebnen.

Aber bevor diese alte heitere Götterwelt unterging, erlebte der Hellenismus noch eine späte, aber schöne Nachblüte in Alexandrien. Dort hatte der große Eroberer eine mächtige Stätte der Kultur erbaut und dort hatte auch das Judentum, das in der Heimat sich gegen den Hellenismus auflehnte, mit diesem griechischen Geiste sich erfüllt und vermählt. Die Literatur der Apokryphen, der griechischen Bibelübersetzungen, vor allem die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie war die reife Frucht dieser Ehe, die Vermittelung zwischen zwei scharfen Gegensätzen, die zum ersten Mal aufeinander gestoßen waren und eines neuen dritten Elements zur inneren Ausgleichung bedurften. Neben dem traditionellen Gesetzesstudium, zum Teil von demselben berührt, zum Teil dasselbe belebend, geht diese zweite geistige Strömung durch die Epoche, die ihr den Namen gegeben, weil ihre bedeutendste Richtung von so großem folgenschweren Einfluß auf die Neubildung gewesen ist, die dieses Jahrhundert entstehen sah.

Denn aus den Elementen des Parteiwesens, das bereits geschildert, wie aus den Lehren dieser Philosophie und vor allem aus dem Boden des Mosaismus in seiner idealen Höhe der prophetischen Messiashoffnungen ist jenes Reis entsprossen, das bald zum mächtigen Baume emporwachsen sollte: das Christentum. Und auch diese Strömung zieht, freilich noch leise und unmerklich, durch die Zeit, aber doch auch schon ihre Spuren hinterlassend und das geistige Leben nach verschiedenen Richtungen hin beeinflussend.

All' diese Strömungen muß man in ihrem Laufe verfolgen und alle diese Richtungen zu einem Ganzen vereinigen, um ein anschauliches Bild jener auch in der jüdischen Literatur merkwürdigen Periode zu gewinnen, in der das geistige und Kulturleben des jüdischen Volkes einen so ungeahnten Aufschwung genommen, in der aus dem einstigen wilden Naturvolk eine religiöse Gemeinschaft geworden, die in den mosaischen und prophetischen Religionsideen und in der mächtig fortwirkenden Tradition jene merkwürdige Verfassung ausbildete, die das Judentum, trotzdem es Mut und Macht, Sprache und Heimat verloren, doch in seiner religiösen Unabhängigkeit und Zentralisation erhalten hat.

Einen solchen Erfolg konnte nur eine konsequente und zielbewußte nationale Volkserziehung erreichen. Schon seit Esra's Zeiten wurde diese durch die periodisch wiederholten öffentlichen Vorlesungen aus dem Gesetz und den Propheten in den *Synagogen* angebahnt, in denen sich an Sabbathen und Festtagen das Volk versammelte. Der Pentateuch wurde in 154 Perikopen *(Paraschijjoth)* eingeteilt, und an die Vorlesung der einzelnen Abteilungen schloß sich regelmäßig der Vortrag eines Abschnittes aus den Propheten *(Haphtarot)*, die dann, da das Volk des Hebräischen immer weniger kundig war, in aramäische Sprache übersetzt und erläutert wurden *(Thargum)*. Daran schloß sich wohl auch noch ein erbaulicher Vortrag *(Derascha)*.

Mit der Ausbreitung dieser Institutionen und ihrer Sanktionierung ging natürlich eine starke Beschränkung des Opferdienstes Hand in Hand. Je mehr das geistige Leben in der Religion wuchs, desto entbehrlicher wurde jede Konzession an die überwundene Epoche der Naturreligionen. In allen Städten erstanden Synagogen, für welche das Gebetritual sich nach den überlieferten Normen ausbildete und in denen die Vorlesungen aus dem Gesetz bald den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildeten. Die oberste religiöse Behörde war der Hohe Rat zu Jerusalem, das Synedrium, aus 71 Mitgliedern bestehend und mit allen Machtvollkommenheiten ausgerüstet. Es konnte Hohepriester und Fürsten vorladen und bestrafen; es ordnete die Stammtafeln und das Kalenderjahr. Die Entscheidungen dieses obersten Gerichtshofes atmeten einen Geist

der Milde und Klugheit, als die Pharisäerpartei die Majorität der Behörde bildete. Indes ließen sie es auch an Demonstrationen gegen die verhaßten Sadduzäer nicht fehlen, die ihrerseits wieder, solange sie das Heft in Händen hatten, die strengsten Entscheidungen fällten. Die Streitigkeiten im Schoße des Synedriums selbst führten aber schließlich doch zum Siege der Pharisäerpartei. In der römischen Zeit waren beide Parteien wahrscheinlich zu gleichen Teilen vertreten.

Auch der Jugendunterricht wurde in jener Zeit bereits methodisch nach den Abstufungen des Alters erteilt. Er war natürlich vorwiegend religiöser Natur und auf die Lehre gegründet, die ihrem ganzen Umfange nach Erbgut der „Gemeinde Jakob's" werden sollte. Daneben liebte man es, in der merkwürdigen Geschichte des Stammes das Walten einer Vorsehung zu erblicken und zu lehren, die Israel so wunderbar geleitet hatte, und auch aus allen Nöten der Zeit wieder erretten würde. Seltsam bleibt es aber trotz aller Erklärungen und Gründe, die dafür angegeben werden, doch, daß in dieser Periode religiösen Eifers die Muttersprache soweit in Vergessenheit geraten konnte, daß selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch erst mündliche, dann schriftliche Uebersetzungen notwendig wurden, während die Juden außerhalb Palästina's sich fast ausschließlich der griechischen Sprache bedienten.

Das Hebräische blieb nur noch Gelehrtensprache, aber auch als solche nicht in seiner Reinheit, sondern mit dem Aramäischen vermischt und mit vielen griechischen, lateinischen und persischen Wortformen gemengt. So entstand die neuhebräische oder rabbinische Sprache, in der fortan viele Jahrhunderte lang alle Geisteserzeugnisse niedergeschrieben wurden.

Daß das Kulturleben in Palästina, sofern es von den Griechen und später von den Römern beeinflußt wurde, einen bedeutenden Aufschwung in jener Zeit nahm, ist bereits erwähnt worden. Griechische Sitten und griechische Namen wurden immer mehr verbreitet, in Palästina selbst unter heißen Kämpfen mit dem Herkommen, in anderen Ländern, wo Juden wohnten, leichter und weiter. Am meisten in Alexandrien, wo damals das hellenisierende Wesen die Obermacht gewann, und das sich zu einem reichen Handelsplatz entwickelt hatte, in welchem die Juden etwa ein Fünftel der gesamten Bevölkerung ausmachten. Dort trieben sie in großem Maßstabe Handel und Schiffahrt, waren Künstler, Dichter, Beamte, Handwerker u. s. w. Die Pracht der Synagoge zu Alexandria wird in späteren jüdischen Quellen wiederholt mit Vorliebe geschildert. An der Spitze der ägyptischen Juden stand ein Alabarch, der die oberste Entscheidung in religiösen Dingen hatte.

Daß die Juden mit den griechischen Sitten auch die hellenischen Unsitten sich aneigneten, ist leicht begreiflich. Gymnasien, Zirkusse und Palästren fanden eine Heimstätte unter ihnen und wurden von den ihrer Religion abtrünnigen Juden eifrig und gern besucht. Die Feste und Bacchanale Athens fanden selbst in Jerusalem wie in Alexandria begeisterte Nachahmung. Nicht anders wurde es, als Palästina unter römische Herrschaft gelangte, da Rom selbst damals dem griechischen Wesen mit gleicher Begeisterung huldigte. Höchstens wurden die griechischen Namen in römische umgetauft und eine neue Stadt am Meer angelegt, Caesarea, in der die römischen Landpfleger residierten und von wo aus alle Befehle zur Knechtung und Unterdrückung des armen Volkes von nun ab ergingen.

Denn weder unter den persischen noch unter den mazedonischen Herrschern oder unter den Ptolemäern, ja kaum unter den Seleuciden, hatte das jüdische Volk solche Qualen und Leiden zu ertragen, wie unter dem Szepter Roms.

Als diese sich bis zur Unerträglichkeit steigerten und auch der Verfall im Innern immer mehr zunahm, als die Parteien die Situation nicht mehr zu beherrschen vermochten, weil neue Parteien die Führung übernommen hatten, die mutiger und energischer offene Auflehnung gegen das Joch der Tyrannei verlangten, wie die Zeloten (Kannaïm), die Sikarier und Gauloniten, da brach dann jener unglückliche Aufstand aus, der das jüdische Staatsleben gänzlich vernichtete und Juda ins Exil trieb. Mit sich nahm es nur seine Lehre, als es jene große weltgeschichtliche Wanderung antrat, und so hat seine Literatur dieses Volk auf seinem dornenvollen Märtyrergang durch alle Jahrhunderte der Zerstreuung geleitet und erhalten.

---

## I. Die Schriftauslegung.

Mit dem Hohenpriester Simon I., „dem Gerechten“, schließt die Tradition — etwa im Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. — die Reihe der Sopherim (der Schreiber). Der Wahlspruch dieses Mannes ist nicht nur charakteristisch für ihn selbst und sein Verhältnis zu den Wirren der Zeit, sondern auch im hohen Grade bedeutsam für die Tätigkeit der Sopherim an sich, die noch neben oder unmittelbar nach den Propheten gewirkt und die an einem Wendepunkt der jüdischen Volksgeschichte das geistige Erbe der Väter überkommen und fortzuentwickeln hatten. „Auf drei Dingen besteht die Welt“ — so lehrte Simon der Gerechte — „auf der Lehre, auf dem Gottesdienst und auf der Wohltätigkeit.“

Vergleicht man diesen Ausspruch mit den allgemeinen Anschauungen, die jenes Zeitalter beherrschten, so wird man nicht nur bereitwillig anerkennen, daß die Sopherim in einer idealen Sphäre lebten, die dem wilden Treiben der damaligen Welt entrückt war, sondern auch, daß sie ihrer hohen Mission sich voll bewußt waren und es wohl erfaßten, was notwendig sei, um gegenüber den Einflüssen und Anforderungen einer neuen Zeit das Judentum und seine Lehre aufrecht zu erhalten.

Der Umstand, daß jene Zeit in ein so tiefes Dunkel gehüllt, kann nicht gegen diese geistigen Führer der Nation entscheiden. Von ihnen gilt vielmehr das Wort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ im tiefsten, idealsten Sinne. Eine wesentliche, fruchtbare Fortbildung und Entwickelung des prophetischen Judentums datiert von dieser sopherischen Periode, an deren Ausgang wie ein Denkstein ihres Schaffens jenes echt priesterliche Wort steht.

Schon von den Propheten Jeremia und Hesekiel haben wir den „neuen Bund“ und „die Heiligkeit des Gesetzes“ verkünden und preisen gehört. Im Laufe der Entwickelung und mit dem absterbenden Prophetentum gelangten diese Ideen und Tendenzen zu immer schärferer Ausprägung, und nach Schluß der Periode waren sie bereits der innerste Lebenskern der Gemeinde geworden. Das geistige Schaffen wie das religiöse Leben zeigte sich von ihnen erfüllt und beherrscht. Jenes wie dieses aber beruhte auf dem Wort der Lehre.

Nur in ihrer Beziehung zur Thora ist deshalb die ganze jüdische Literatur richtig zu erfassen und zu verstehen, vornehmlich aber die Perioden bis zum Eintritt der Juden in die europäische Kulturwelt. In dieser Beziehung und Abhängigkeit liegt alles, was diese Literatur hob und was sie hemmte, ihre Vorzüge wie ihre Schattenseiten. Indem die Sopherim die Bibel zum Mittelpunkt ihrer geistigen Tätigkeit machten, stellte sich für sie als nächste Notwendigkeit heraus, eine allgemeine Kenntnis, ein gründliches Verständnis des Thoraworts und eine Erläuterung oder Modifizierung desselben anzubahnen.

Durch die Institution der öffentlichen Vorlesungen und der daran sich knüpfenden paraphrastischen Vorträge wurden die beiden ersten Ziele erreicht. Das Volk lernte das Gesetz kennen und schätzen und richtete sich an den messianischen Verheißungen der Dichter und Propheten in trüben Zeitläufen auf. Es ist nicht anzunehmen, daß bei solchen Vorlesungen gerade der einzige Bibelvers: „Fügt nichts hinzu zu dem Wort, das ich euch geboten, und nehmt nichts hinweg“, fortgelassen oder unübersetzt geblieben wäre. Wenn wir trotzdem in jener sopherischen Periode eine emsige fortbildende und ergänzende Tätigkeit sehen, die sich zum Teil auf

eigene Machtvollkommenheit stützt, so ist die Annahme zweifellos berechtigt, daß sich diese Wirksamkeit auf eine im Volke seit Jahrhunderten bereits lebendige Tradition stützte, die nicht nur ein geschriebenes, sondern auch ein mündlich überliefertes Gesetz fixierte. Zu dieser Annahme berechtigt nicht nur die Geschichte, sondern auch die unabweisliche psychologische Notwendigkeit. Das schriftliche Gesetz war vorhanden, aber es mußte erläutert und ausgelegt werden; es mußte angegeben werden, wie diese Satzungen auszuführen und zu erfüllen seien. Dann aber auch mußte dieses Gesetz nach den veränderten Zeitbedürfnissen modifiziert werden. Und schließlich mußte man aus dem Geiste des Gesetzes zahlreiche neue Vorschriften und Satzungen herleiten können, durch welche eben jene neuen Lebensverhältnisse des Gemeinwesens fest geregelt wurden. Wahrscheinlich knüpfte eine solche traditionelle Erläuterung schon an die ältesten Zeiten an; nach der theologischen Grundanschauung des Judentums hatte schon Mose neben dem schriftlichen auch ein mündliches Gesetz erhalten, das sich in bereits beschriebener Weise von ihm zu Josua, von diesem zu den Richtern, den Königen, den Aeltesten und den Männern der Großen Synagoge durch Tradition vererbte. Schon die späteren Bücher der Bibel verraten erkennbar ihre Spuren. Aber erst in der sopherischen Periode, nachdem der schöpferische Geist des Prophetismus erloschen war, tritt sie vollbewußt in die Erscheinung und wird zur lebengestaltenden Norm des Volks.

Fassen wir nach dem Gesagten die Tätigkeit der Sopherim in wenigen kurzen Punkten zusammen, so gipfelte sie zunächst in der Verbreitung des Bibelstudiums, sodann in der Erläuterung des Gesetzes. Da beides nur durch mündlichen Vortrag geschah und jedes Niederschreiben streng verpönt war — die Tradition sollte sich vermutlich so, wie man sie überkommen hatte, von Mund zu Munde fortpflanzen — so verschmolzen sich die individuellen Meinungen und Anschauungen immer mehr zu einer Kollektivliteratur, die länger denn ein Jahrtausend die herrschende und ausschlaggebende war, deren Vorbilder aber schon in der biblischen Literatur zu finden sind. Die sopherischen Erklärungen *(Schiuré Sopherim)*, ihre Verbesserungen und Modifikationen *(Thikkuné Sopherim)* und die daraus wieder entstandenen Erörterungen *(Dikduké Sopherim)* bildeten jenen „Zaun“ um das Gesetz, dessen Herstellung die Männer der Großen Synagoge als ihre heiligste Lebensaufgabe betrachtet haben mochten. Innerhalb des Zauns jener Verordnungen der Schriftgelehrten *(Dibré Sopherim)* entwickelte sich in den nächsten Perioden diese Kollektivliteratur.

Die theologisch-jüdische Gelehrsamkeit nun, die sich an die sopherische Periode anschließt, hatte keine wesentlich neue Aufgabe.

Sie hatte nur zu erklären und zu ergänzen. Mit zarter Bescheidenheit nannten sich daher die Gesetzeslehrer nicht mehr Sopherim, Schreiber, sondern Tannaïm, Erzähler, Lehrende. Der Schulvorsteher und Leiter hieß später *Rabban* oder *Rab*, daher man dieser Literatur den Namen der rabbinischen und dem ganzen System das Epitheton des Rabbinismus beigelegt hat. Seine Kollegen hießen *Chaberim*, die anderen nicht graduierten Forscher *Thalmidê Chachamim*, Schüler der Weisen. Die Gelehrtenschule aber, in denen Lehrer und Schüler dem Gesetzstudium oblagen, hieß *Beth ham-Midrasch*, Haus der Forschung, die geistige Arbeit selbst *Midrasch*, Deutung, Forschung, dann Erklärung, Lehrvortrag und Schriftauslegung.

Der Name *Midrasch* ist sodann typisch für die fernere literarische Entwickelung geblieben, und wir werden ihm noch oft in verschiedenen Bedeutungen auf unserer Wanderung begegnen. Die Forschung aber, die sich an diesen Namen knüpft, ging nach zwei Richtungen auseinander. Wie wir schon in der biblischen Literatur Gesetz und Prophetie teils neben-, teils nacheinander auftreten sehen, so sondert sich auch in der Schriftforschung die Erklärung und Deutung des Gesetzes: *Halacha* (Regel, Gesetz) von der ethischen oder poetischen Auslegung des Bibelwortes: *Haggada* (Gesagtes, Erzählung). In diesen beiden Literaturkreisen konzentriert sich fortan das ganze geistige Schaffen.

Gesetz und Freiheit waren in beiden literarischen Richtungen verkörpert. Stellte die Halacha das Gesetz selbst dar, so erschien die Haggada als die vom Gesetz geregelte, der Sittlichkeit entsprechende Freiheit. „Was in der Halacha die strenge Autorität des Gesetzes, die Schule ist, das tritt in der Haggada als die Herrschaft der Meinung und der Sittlichkeit auf.“ Die Halacha umfaßte daher sowohl die überlieferten, das Wort der Schrift deutenden oder entwickelnden Satzungen, die als mündliches Gesetz neben dem schriftlichen einhergehen als auch die Diskussionen, welche die Feststellung jener Satzungen hervorgerufen. Die Haggada dagegen lehnte sich frei an das Bibelwort an und erklärte es durch Sagen, Legenden, Gleichnisse, ethische und historische Bemerkungen. Ihr war dieses Wort der Schrift nicht sowohl die letzte gesetzliche Instanz als vielmehr „der güldene Haken, an den sie die bunte Pracht ihrer Gewebe hängte“, also gewissermaßen nur Introduktion, Refrain, Text und Grundstrophe für ihre Glossendichtung. Die Halacha hatte das göttliche Gesetz nach allen Richtungen hin auszubauen, daß es fest und unerschütterlich allen Stürmen der Zeit trotze, und es, unbekümmert um Not und Trübsal der Gegenwart, bis in seine letzten Konsequenzen festzustellen; aber das Volk, das leidende, das im Elend geistig und körperlich zu verkommen drohte,

zu trösten und zu erwecken, zu mahnen und zu belehren, aus der strahlenden Vergangenheit die messianische Zukunft zu verkünden, die Gegenwart selbst mit ihrem ganzen Inhalt zu deuten und als ein längst in Gottes Rat Bestimmtes aus der Schrift nachzuweisen, das war die hohe und schöne Aufgabe der Haggada. Treffend ist daher die Halacha dem eisernen Bollwerk um Israel's Nationalität verglichen worden, für das jeder einzelne dieses Stammes mit dem letzten Blutstropfen einzustehen bereit war, indes die Haggada als ein Labyrinth von Blumengängen innerhalb dieser Ringmauern dem bewundernden Blick erscheinen mußte.

Herrschte daher naturgemäß in der Haggada die größte Freiheit der Auslegung, so daß es selbst bei divergierenden Meinungen hieß: „Diese wie jene sind Worte des lebendigen Gottes“ und man sie auf harmonischste Weise zu vereinigen oder die Lösung in ferne Zeiten zu verschieben suchte, so verlangte dagegen die Halacha endgültige Entscheidung und genaue Fixierung des gesetzlichen Inhalts der Bibel. In der Haggada war der Inhalt nicht gegeben und die Deutung eine freie, die Halacha dagegen hatte ihren Inhalt, sie kannte die Gesetze, Vorschriften und Gebräuche und mußte diese in der Bibel wiederfinden. Sie durfte aber doch nicht allzu willkürlich mit dem Schriftwort verfahren, weil ihre Prinzipien und Auffassungen, auf andere Stellen angewendet, sonst zu Mißverständnissen hätten führen können. Als die Norm für alle Praxis durfte sie ferner nicht, wie die Haggada, einer Stelle verschiedene Deutungen unterlegen, sondern sie war genötigt, ihre Ansichten folgerecht zu behaupten. Hatte sie deshalb an einer Stelle mühsam das herausgedeutet, was sie, nach Tradition und Sitte, finden zu müssen glaubte, hatte sie es durch Deutungen aller Art dem Text beigelegt, so mußte sie andererseits sorgsam vorgehen, um an anderen Stellen keinen Anstoß zu erregen. So wurde die Halacha ebensowohl scharf- und tiefsinnig als geistreich; sie bildete sich im Lauf der Zeit zu einem vollständigen exegetischen System aus, das den ganzen Gesetzesinhalt — man unterschied bereits 613 Satzungen, und zwar 248 Gebote und 365 Verbote — aus der Bibel deuten und erklären mußte. Das Zahlensymbol dieses Satzungsgebäudes lag in dem charakteristischen Spruch: „Die Krone ist die Lehre!“

Das Gesetz zerfiel nach halachischer Fixierung in drei Klassen. Die erste umfaßte die Verordnungen und Gebräuche, die als Basis des Ganzen betrachtet wurden, die Grundlagen und Grundprinzipien der religiösen Lehre, die zweite die, die unmittelbar aus diesen Prinzipien resultierten, die dritte endlich solche, die aus der Zeit auf Veranlassungen verschiedener Art sich herausgebildet hatten.

Die erste Klasse enthielt sonach alle Gesetze, die schon Erbgut des jüdischen Volkes aus den Tagen seiner ursprünglichen Verfassung waren. Sie waren entweder deutlich und ausdrücklich in der Bibel verzeichnet oder sonst, von Mose ab, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert und hießen deshalb *Gesetze Mose's vom Sinaï*. Die Gebräuche und Gesetze dieser Klasse bilden die Grundlage, auf welcher sich das ganze Gebäude des rabbinischen Judentums aufbaut.

Die zweite Klasse umfaßte alle Institutionen, die nach der herrschenden und von den Schriftgelehrten vertretenen Ansicht im Geist der biblischen Gesetzgebung enthalten waren und sich gelegentlich herausstellten. Sie wurden als von Mose gegeben angesehen; nur sind sie aus besonderen Veranlassungen erst später publiziert worden. Man erklärte, Mose habe verordnet, daß, wenn diese oder jene Zeit eintreten sollte, solche Institutionen einzuführen seien. Diese Gebräuche entwickelten sich im Lauf der Zeit aus der Idee und dem Geist des Mosaismus, sie schmiegten sich daher den Grundgesetzen und ursprünglichen Gebräuchen an, die in der Bibel ausdrücklich verzeichnet waren. Man nannte sie *mündliches Gesetz*.

In die dritte Klasse endlich fallen alle Gebräuche, die sich aus dem Leben und aus dem nationalen Charakter des Volkes heraus als notwendig ergaben. Es waren meist Vorsichts- und Vorbeugungsmaßregeln, die verhüten sollten, daß nicht ein biblisches Gesetz verletzt oder übertreten oder auch falsch ausgeführt werde. Manche wurden infolge eines einzelnen Ereignisses eingeführt und erhielten sich weiter, auch wenn die Veranlassung, welche sie hervorgerufen, nicht mehr vorhanden war. Man nannte sie *Verordnungen* oder *Beschlüsse* und legte ihnen gerade, weil sie mit der Zeit entstanden, besondere Wichtigkeit bei. Gegenüber dem Bibelwort, das „jedes Hinzutun und jedes Wegnehmen“ verbot, wurde der Grundsatz aufgestellt, „daß in einer Zeit, wo es gelte, dem Herrn zu dienen, man auch Gesetze aufheben könne“ und dazu galt noch als feste Norm: „Was die Gesetzeslehrer verordnet, haben sie nach Art der Bibel verordnet.“

Indes war diese Einteilung, wie gesagt, rein formell, da alle Gesetze und Verordnungen einander gleich waren und gleiche Beachtung heischten. Nur in Bezug auf die halachische Exegese bestand ein gewisser Unterschied, da die Gesetze der ersten Klasse ja bereits verzeichnet waren, die der dritten aber nicht verzeichnet sein konnten und für die der zweiten eine „Stütze“ im Bibelwort gefunden werden mußte.

Die halachische Forschung beschäftigte sich also wesentlich mit diesem „mündlichen Gesetz“, indem sie durch eine mehr oder

minder scharfsinnige Exegese dasselbe aus dem Buchstaben und Geist der Bibel herzuleiten suchte. Es bildeten sich bald Grundregeln *(Middoth)* heraus, nach denen die Forschung zu verfahren hatte und die im wesentlichen der Methode aller Exegese entsprachen.

In der gleichen Methode bewegt sich die halachische Exegese. Sie ist entweder hermeneutisch, indem sie den Text nach dem einfachen Schriftsinn erläutert und ihn nach der natürlichen Betrachtung für die Erkenntnis des Begriffes erklärt, oder deduktiv, indem sie durch Schluß, Folgerung, Untersuchung und Ausgleichung der Widersprüche den objektiven Inhalt zu deuten sucht, oder kommentatorisch, wenn sie den subjektiven Inhalt auf den Text anwendet und aus Wörtern, Zeichen und Sätzen, aus der Satzbildung, Vermittelung und Vergleichung eine neue Auslegung schaffen will, oder endlich paraphrastisch, indem sie durch Konjekturalversuche für den notwendig substituierten Inhalt den entsprechenden Text schaffen und diesen auf jenen anwenden will.

Es würde zu weit führen, die verschiedenen Arten dieses halachischen Midrasch im einzelnen an Beispielen zu verfolgen, zumal sich derselbe damals nur mündlich fortpflanzte, und wir ihm in einer späteren Periode als schriftlich fixierte Halacha noch einmal begegnen werden. Nur der historische Gang dieser Forschung kann deshalb hier angedeutet werden, die mitten in einer sturmbewegten Zeit mit sittlicher Energie das Gebäude der Religion auszubauen und vor den dasselbe umtosenden Stürmen zu schützen suchte.

Man darf aber aus dem Charakter dieser Exegese ja nicht etwa sich zu dem Glauben verleiten lassen, daß sie ein fremdes Element in das Judentum hineintrug, oder daß jene Forschung auch nur um Haaresbreite sich von dem Boden der Tradition entfernt hätte, auf dem sie entstanden war, und auf welchem sie sich nur im Anschluß an das Wort der Schrift fortentwickelte.

Für diesen frommen Glauben lösten sich alle Rätsel und Dunkelheiten der Schrift ebenso wie alle Fragen und Stürme der Zeit in einer höheren Einheit auf: in dem unbedingten Vertrauen auf Gott. Viele Dinge, so hieß es, wenn irgend ein Wort der Schrift dunkel und unerklärlich schien, sind dem menschlichen Auge, und zumal dem tränenvollen, sind dem menschlichen Geiste, der überall Wunder schaut und die Wunder nicht begreift, unbekannt und unerklärlich. So mögen auch die vielen Rätsel der Schrift dunkel bleiben. Sie verhüllen dem Auge Großes. Einst aber wird die Sonne heller leuchten der Erde, die Tränen werden getrocknet, der Blick geschärft und geübt sein; dann wird alles klar und deutlich werden. Wenn der Erlöser nahen und Gott über die ganze Erde herrschen wird, dann werden alle dunklen Stellen der Schrift be-

leuchtet und alle Mysterien erschlossen sein. Bis dahin vertraue, glaube und harre!

Das ist nun wieder Haggada, die die Halacha unmittelbar ablöst, sie ergänzt und erweitert.

Sie ist frei von den Voraussetzungen und Bedingungen, an die ihre ernstere Schwester, die Halacha, geknüpft ist. Sie mußte frei sein in ihren Stoffen wie in ihrer Vortragsweise, um alles das sagen zu können, was sie zu sagen hatte. Ihr Bereich sind nicht nur die pentateuchischen Gesetzespartien, sondern die ganze Bibel vom Schöpfungstag bis zur Zerstörung des Tempels mit allen ihren Tönen und Farben, Klagen und Liedern, von denen jeder einzelne Vers ihr eine lange Reihe von Themen für die wunderbarsten und seltsamsten Variationen gibt. Ein weites Gebiet der Poesie, an dem zahlreiche Generationen fast ein Jahrtausend hindurch geschaffen haben, tut sich auf vor unserem erstaunten Blick, wenn wir in die Blumengärten der Haggada hineinschauen dürfen. Jedes Wort und jeder Vers sprießt da auf als eine Blume, als ein Bäumchen; sie alle duften und sprossen und verbreiten den Hauch des Morgenlands. Und indem wir immer tiefer und tiefer hineinblicken, steigt wie aus purpurnem Meeresgrunde herauf eine Fülle der Gesichte: Die ganze versunkene Pracht Zion's, der Berg Moria mit dem Tempel des Herrn in seinem Strahlenglanz, die Priester im heiligen Weihedienst waltend, der Leviten jauchzende Chöre, der Seher und Prophetenjünger leuchtende Schar, die Könige mit güldenen Kronen, der Väter und Mütter bleiche und erhabene Gestalten, Jerusalem, die Hehre, in Trümmern, einsam sitzend zur Nacht und weinend, immerfort weinend, das Zion endlich am Ende der Tage, da glorreich des Gottes Zebaoth Banner wieder weht von seinen Bergen und zu ihm alle Völker einmütiglich wallen, um ihm zu dienen und seinen Namen zu preisen für und für. — Alles das und noch viel mehr erblicken wir in diesem Garten der Haggada. Aber als ein banger und wehmütiger Schlußchor begleitet uns auf der ganzen Wanderung und tönt uns noch lange nach: „An den Wassern Babels's saßen wir und weinten und unsere Harfen hängten wir an die Trauerweiden.“ . . . .

Zu einer freien Kunst, wie es die der haggadischen Deutung war, fühlt sich ein jeder berufen, in dem das „Wort des Herrn“ lebt und der das rechte Wort und Bild zu rechter Stunde zu künden vermag. So wurden der Meister und Sänger, meist ungenannt oder pseudonym, wie in aller Volkspoesie, und ebenso der Dichtungen und Dichter unendlich viele. Jeder Bibelvers lag jedem frei, jede Generation suchte ihr Bild in dem Spiegel des Bibelworts, jede wollte die Ahnen für sich aus den Gräbern rufen, daß sie auch ihr Leid sähen, auch mit ihr weinten, auch für sie beteten.

So entstand in der Haggada eine Volkspoesie von ungeahnten Dimensionen, die in den Schulen und Gotteshäusern sich fortpflanzte und die erst in späteren Jahrhunderten, wiederum genau so wie jede andere Volkspoesie, niedergeschrieben wurde, als ihr Quell zu versiegen begann und ihre Lieder und Gleichnisse in Vergessenheit zu geraten drohten.

Natürlich waren für die Haggada wesentlich andere Normen maßgebend wie für die Halacha, was jedoch nicht ausschloß, daß die Normen dieser auch auf jene vielfach angewendet wurden. Das Verhältnis beider Richtungen zueinander charakterisiert eine spätere Erzählung treffend, nach der ein Lehrer der Halacha und ein Haggadist zufällig in einer Stadt zusammenkamen, um dort Vorträge zu halten. Die Menge strömte natürlich zu letzterem, indes der erstere fast vereinsamt blieb. Da tröstete der Prediger den gekränkten Schriftgelehrten mit folgendem Gleichnis: „Zwei Kaufleute kommen in eine Stadt und bieten dort ihre Waren feil. Der eine legt Perlen und köstlich Gestein aus, der andere bunten Schmuck — ein Kettlein, einen Ring, ein Band. Zu welchem wird sich das Volk drängen? Vormals, da des Lebens Fristung noch nicht bittere Arbeit war, hatte das Volk wohl Muße für das tiefe Wort der Lehre, jetzt aber in diesen trüben Tagen bedarf es der Segnungen und Tröstungen der Haggada!“

Was nun die haggadische Exegese als solche anbelangt, so war sie je nach ihrem Zweck vorwiegend subjektiv oder objektiv, je nachdem sie das einfache Wort- und Sachverhältnis oder die homiletische Anwendung in den Vordergrund stellte. Hie und da barg sie auch ein nicht zur Erörterung in weiteren Kreisen geeignetes Thema als Geheimnis. Am meisten natürlich war die homiletische Verwendung des Bibelworts in allen Formen und Variationen beliebt, und ihr entspricht auch die ganze Richtung, die die Haggada in ihrem weiteren Verlauf eingeschlagen hat, so daß sie wohl nicht unpassend als erste jüdische Homiletik bezeichnet worden ist. Auch sie entwickelte sich durch mündliche Vorträge, ursprünglich kaum von den halachischen getrennt und erst später der Fülle des Stoffes wegen gesondert, und zwar mehr durch Reden, Predigten und Diskussionen, die die halachischen Erörterungen wirksam abschließen und ihnen eine höhere Weihe geben sollten, oder die dann selbständig bei festlichen Veranlassungen, an ausgezeichneten Tagen von jedem, den der „Geist des Herrn dazu antrieb“, gehalten wurden und die erst später die Kunstformen angenommen haben, in welchem sie als haggadischer Midrasch niedergeschrieben wurden.

Indes scheint es doch, als ob zwischen den mündlichen und schriftlichen Elementen der Haggada ein wesentlich erkennbarer

Unterschied obwalte, der die Entwickelung dieser eigentümlichen Literaturrichtung charakterisiert. Die ersten Keime der Haggada entdeckte die kritische Forschung schon in den Büchern der Chronik und im Buche Hiob, während sie in den letzten Propheten schon halachische Elemente und im Buch Daniel Spuren gottesdienstlicher Formalitäten fand. Später entwickelte sich die Haggada parallel mit der Institution der öffentlichen Bibelvorlesungen und der Forschung im Gesetz. Regelte die Halacha die Praxis, so war ihr Augenmerk hauptsächlich auf die Theorie gerichtet; beide aber lehnten sich natürlich an das Bibelwort an.

Trotzdem ist aber doch eine allgemeine Haggada, in der der Inhalt über die Beziehung zur Bibel vorherrscht, von einer speziellen Haggada, in der die Bibelauslegung in den Vordergrund tritt, schon in jener Periode zu unterscheiden. Denn einem tieferen Einblick in diese riesenhafte Kollektivliteratur gelang es schließlich, auch in das Chaos der Haggada Ordnung und System zu bringen und sechs Hauptgruppen der haggadischen Literatur festzustellen, von denen die allgemeine Haggada drei selbständige aufweist, je nachdem sie entweder ethische oder metaphysische oder historische Themata behandelt. Sie laufen dann in eine Spitze, die der speziellen Haggada, aus, welche ausschließlich der Bibelerklärung gewidmet ist; sie haben aber auch einerseits Beziehungen zur Halacha, andererseits zur wörtlichen Bibelübertragung, dem Targum.

Wie diese sechs Gruppen entstanden und sich entwickelt haben und welche Gestalt sie dann später bei ihrer Vereinigung in schriftlichen Denkmälern angenommen haben, das läßt sich bei dem beständigen Fluß, in dem diese Kollektivliteratur sich fast durch ein Jahrtausend bewegt, am besten im Zusammenhang mit den geistigen Erzeugnissen der nachfolgenden Periode schildern.

Für den Zeitabschnitt der ersten Thannaïten genügt es, die Tatsache der wissenschaftlichen Forschung überhaupt und die Richtung, welche diese eingeschlagen, im allgemeinen nachzuweisen, um die Ueberzeugung zu erlangen, daß der Strom geistigen Lebens nie versandete und die Kontinuität der literarischen Entwickelung fast nie unterbrochen wurde. Wenn schon der Spruch, den die Ueberlieferung von Simon dem Gerechten bewahrt, auf den Charakter dieser Geistesrichtung einen sichern Rückschluß gestattet, so tritt uns dieser Charakter immer schärfer und klarer in den glücklicherweise aufbewahrten Sprüchen der Gesetzeslehrer entgegen, die später die Führung übernommen hatten. Als der älteste Schriftgelehrte erscheint Antigonus aus Socho, der erste, der einen griechischen Namen trug und in dessen Wahlspruch der Fortschritt der Welt-

anschauung, selbst über die letzten biblischen Schriften hinaus, unverkennbar sich ausprägt. Dieser lautete: „Seid nicht wie Diener, welche ihrem Herrn unter der Bedingung, Lohn zu empfangen, dienen, sondern wie Diener, welche dem Herrn, ohne Bedingung, Lohn zu empfangen, dienen, und nur die Furcht Gottes sei über euch.“ Im Vergleich mit der damals im hohen Ansehen stehenden Vergeltungslehre drückt dieser Ausspruch eine seltene Reife der sittlichen Anschauung über Lohn und Strafe aus.

Lehrte Simon unbedingten Gehorsam gegen das Gesetz und Antigonus den Grundsatz der menschlichen Willensfreiheit, so zeigt sich in den Aussprüchen der nun folgenden Träger der Ueberlieferung — es werden fortan in schematischer Anordnung fünf Paare genannt — eine natürliche Entwickelung nach der religiösen Seite hin, sowie eine scharfe Abwehr gegen das fremde griechische Wesen, daneben aber eine sittliche Weltanschauung, die hoch über dem Hader der Parteien und den Verfolgungen der Feinde steht. Jose ben Joëser aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem waren die nächsten in der Reihe der die Tradition fortpflanzenden Gesetzeslehrer. Beide lebten in einer Zeit, da das Griechentum die Axt an die jüdische Religion legte und diese zu vernichten beabsichtigte. Das Judentum widerstand auch diesem Angriff glücklich, und es bildete sich in seiner Mitte jener Geist der alten Frommen (Chassidim) aus, der von wesentlichem Einfluß auf die Folgezeit wurde. Aus den Reihen dieser Chassidim gingen wohl auch jene beiden Forscher hervor, von denen der erstere seine religiöse Ueberzeugung mit dem Märtyrertod bekräftigte. Jose ben Joëser wurde auf Anstiften seines Schwestersohns Alkimos gekreuzigt, er, „der fromme unter den Priestern“, der gelehrt hatte: „Dein Haus sei ein Sammelplatz der Weisen, küsse den Staub ihrer Füße und trinke mit Durst deren Reden“, indes sein Genosse, Jose ben Jochanan, den Grundsatz aussprach: „Dein Haus stehe weit offen, die Armen seien deine Hausgenossen, und schwatze nicht viel mit Frauen.“

Der Geist, der in diesen Aussprüchen lebt, der Geist der Humanität und der Wissenschaft wie des religiösen Ernstes, mußte auch in einer so niedergedrückten und traurigen Zeit, wie es die der Syrerkämpfe war, zünden und zur Nachahmung aneifern. Ob nun auch berichtet wird, daß mit dem Tode jener beiden Lehrer die Lehrvorträge aufgehört hätten, die Lehre selbst und ihre Entwickelung hörte nicht auf; und bald nachher begegnen wir wieder einem Führerpaar, deren Aussprüche für den Zeitgeist charakteristisch sind, dem Josua ben Perachja und dem Nitthai aus Arbel. Sie lebten in den Tagen des Hohenpriesters aus der Makkabäerfamilie, Simon, und ihr Hauptstreben ging dahin, das

mündliche Gesetz gegen die damals übermächtige und dasselbe verleugnende Partei der Sadduzäer zu verteidigen. Josua ben Perachja sagte: „Nimm dir einen Lehrer; erwirb dir einen Genossen und beurteile jeden nach der mildern Seite.“ Man hat es richtig erkannt, daß das Schwergewicht dieses Ausspruchs auf der Kenntnis der Ueberlieferung beruhe, die der Lehrer fortzupflanzen und der Genosse zu befolgen habe, die aber nicht dazu führen dürfe, über jede andere Ansicht hart zu urteilen. Nittai dagegen sagte, wohl mit Rücksicht auf die herrschende Zeitströmung: „Entferne dich von einem bösen Nachbar, geselle dich nicht zu einem Frevler und halte dich stets eines Mißgeschicks gewärtig.“ Die damalige Weise, einen tiefen Gehalt in kurzen, rhapsodischen Sätzen auszudrücken, belehrt uns über die Tragweite und den Sinn dieser Worte, die von denen, an welche sie vornehmlich gerichtet waren, gewiß richtig erfaßt und verstanden wurden. Aus späteren Tagen der Hasmonäerschaft, in denen der Parteihader eine Zeitlang ruhte, werden dann wieder Aussprüche von Gesetzeslehrern bekannt, die einer solchen Deutung nicht bedürfen, weil sie das deutlich aussprechen, worauf sie für ihre Zeit den größten Wert legen. Es sind Jehuda ben Tabaj und Simon ben Schatach, der letztere namentlich ein in Sagen und Legenden viel gefeierter Held der Haggada. Beider Lebenszweck war, das Recht wieder zu Ehren zu bringen, das die Gewaltherrschaft so oft gebeugt hatte. Strenge, rechtliche Charaktere, fürchteten sie nicht den Zorn der Herrscher und schützten die Würde des Synedriums und der Lehre allen Angriffen gegenüber mit männlichem Mut. „Als Richter sei nicht Sachwalter der Parteien den anderen Parteien gegenüber; so lang die Parteien vor dir stehen, betrachte sie beide als schuldig; sowie sie aber abgefertigt sind und den Spruch anerkannt haben, seien sie in deinen Augen gerechtfertigt.“ So lautete der Spruch Jehuda ben Tabai's. Die Zeit des Alexander Jannäus und der Königin Salome mußte wohl solcher Mahnungen bedürfen wie die des Jehuda ben Tabai, der vor dem König nach Alexandrien geflohen war. Ebenso mußte Simon ben Schatach, der Bruder der Königin, sich lange Zeit vor dem Zorn des grausamen Herrschers verborgen halten, der aber seinen rechtlichen Charakter nicht zu beugen vermochte. Mehr noch als sein Wahlspruch: „Prüfe sorgfältig die Zeugen, sei vorsichtig in der Fragestellung, damit sie nicht durch diese zu lügenhaften Aussagen veranlaßt werden“, der wohl hauptsächlich den Schülern im Lehramt galt, charakterisieren diesen Mann die Erzählungen Späterer über sein Wirken und Schaffen, die alle einen unwandelbaren Rechtssinn verraten. Merkwürdig aber ist vor allem jene Erzählung von dem Essäer Onias, die den Geist des Simon ben Schatach erkennen läßt.

Onias (*Choni ham-Meaggel*) stand in dem Ruf, durch sein Gebet sowohl den Regen als auch das Aufhören desselben erflehen zu können. Simon erkannte bald, welche Gefahr gerade damals, in jenen Zeiten aufgeregten Parteitreibens, ein solcher Aberglaube in sich berge. Er schickte zu Onias und ließ ihm sagen: „Wärest du nicht Choni, so würde ich über dich den Bann aussprechen, aber was kann ich machen? Du bist wie ein verzogenes Kind Gottes: man tut dir deinen Willen und befriedigt deine Launen!“ Derselbe Onias war aber ein frommer und edler Mann — es ist dies notwendig, um die Bedeutung des Simon'schen Ausspruchs zu würdigen — und als in dem Bruderkrieg zwischen Hyrkan und Aristobul die Krieger Hyrkan's den Tempelberg belagerten, da forderten sie ihn auf, die Anhänger des letzteren und die Priester, die sich im Tempel befestigt hatten, zu verfluchen. Er aber weigerte sich, und als er von allen Seiten hart bedrängt wurde, betete er laut: „Herr der Welt, hier steht dein Volk und dort sind deine Priester; sie sind gegeneinander erbittert; höre nicht, o Vater im Himmel, das Gebet Jener gegen Diese, nicht die Verwünschungen Dieser gegen Jene.“ Das Volk steinigte ihn.

Das Wort ist eine Frucht jenes Geistes der Menschen- und Vaterlandsliebe, den die Lehrer der hohen Schulen gelehrt, und der in der Halacha wie in der Haggada jener Zeit wiederholt zum Ausdruck gelangt. Desselben Geistes sind auch Schemaja und Abtaljon (Samaias und Pollio), die das folgende Paar bilden. Sie sollen beide von Heiden abstammen, aber dies tut der Achtung, die sie im Volk und unter den Schülern genießen, nicht den geringsten Eintrag, denn sie waren hervorragende Gesetzeslehrer. Und als einst ein Hoherpriester, neidisch auf die Verehrung, die ihnen das Volk erwies, ihren Glückwunsch am Ausgang des Versöhnungstages ziemlich unfreundlich erwiederte und sich zu dem Ausspruch hinreißen ließ: „Mögen die Fremdlinge in Frieden wandeln“, erwiderten beide einmütig: „Die Fremdlinge wandeln in Frieden, denn sie tun Werke des Friedens; nicht aber ein Nachkomme Ahron's, der seinem Stammvater nicht nachahmt.“

Dem entspricht auch, was uns von den Grundanschauungen Beider überliefert worden. Schemaja lehrte: „Liebe das Handwerk, hasse das Herrschen und geselle dich auch nicht zur weltlichen Macht.“ Und Abtaljon's Wahlspruch war: „Ihr Gelehrten, seid vorsichtig in euren Reden, daß ihr nicht auswandern müsset und an Orte geratet, wo schlechtes Wasser ist (d. h. verderblicher Einfluß), wovon die Schüler, die nach euch kommen, trinken und sterben möchten, so daß der Name Gottes entweiht würde.“ Es ist nicht schwer zu erraten, gegen wen sich die Spitze dieser Worte richtete, wenn man bedenkt, daß die Auswanderungen frommer

Gesetzeslehrer noch in frischer Erinnerung lebten, und daß Schemaja und Abtaljon schon zur Zeit der Idumäerherrschaft lebten, ja daß der erstere allein den Mut hatte, das Auftreten des jungen Herodes dem Synedrium gegenüber mit scharfen Worten zu tadeln. Nur der greise Schemaja ahnte, wessen sich sein Volk von dem schlauen Idumäer zu versehen haben werde — und seine Ahnungen wurden zur Wahrheit, als dieser den Thron bestieg.

Die Synedristen und Gesetzeslehrer wurden verfolgt, und fast schien es, als sollte das Studium des Gesetzes an seinem Stammsitz erlöschen, als es wieder durch einen Babylonier zu neuem Leben erweckt wurde, durch Hillel, der zuerst mit einem gewissen Menahem, dann aber mit Schammai zusammen die Führerschaft übernahm.

Mit Hillel zog ein neuer Geist in das religiöse Leben ein. Seine Kenntnisse und Erfahrungen, seine Milde und gütige Gesinnung sind von der Sage liebevoll ausgeschmückt worden. Aber auch die Geschichte hat ihn als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in der Reihe der Träger der Gesetzeslehre anerkannt. Und mag es auch nicht berechtigt sein, Hillel für einen Reformator zu halten, ein Reorganisator des Studiums und der Volkserziehung war er in jedem Falle, und für die fernere Entwickelung des Judentums war sein Wirken von unberechenbarem Einfluß. Die Zeit, in der er lebte, und die allgemeine Bedeutung, die er hatte, sind uns bereits bekannt, ebenso die Art und Weise, durch welche aus den beiden Lehranschauungen Hillel's und Schammai's zwei verschiedene Lehrsysteme wurden.

Von Hillel datiert in der Geschichte der Schriftauslegung, der Halacha, eine neue Aera. Er stellte zuerst sieben Regeln für die Interpretation des mündlichen Gesetzes aus der Bibel zusammen, die für die Folge die Methode des Studiums bestimmten. Diese logischen Regeln bestanden 1. in dem Schluß von dem Minderwichtigen auf das Wichtige und umgekehrt, 2. in der Stoffähnlichkeit der Gesetze, 3. dem schriftgemäßen, allgemeinen Grundsatz, 4. in einem aus mehreren Stellen sich ergebenden Lehrsatz, 5. aus nebeneinanderstehenden allgemeinen Sätzen, mit Anwendung auf besondere, 6. in innerer Gleichheit anderweitiger Bestimmungen, 7. in dem Zusammenhang des Inhalts.

Später wurden diese Regeln auf dreizehn und sogar auf zweiunddreißig erweitert. Für die Zeit ihrer Entstehung aber haben sie die rabbinische Lehre methodisch geordnet und die Idee der Tradition in eine wissenschaftliche Form gebracht.

Aber auch auf das Volk übte Hillel durch seine Grundsätze einen bedeutenden Einfluß aus. Von diesen Anschauungen geben zahlreiche Sprüche Hillel's beredtes Zeugnis. Einige werden ge-

nügen, um den erhabenen Geist dieses Denkers zu charakterisieren. „Sei von den Schülern Ahron's, ein Freund des Friedens, ein Freund aller Menschen, und nähere sie dem Gesetz.“ — „Wenn ich nicht für mich bin, wer denn? wenn ich nicht selbst für mich es tue, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann denn?“ — „Sondere dich nicht ab von der Gemeinde.“ — „Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen.“ — „Vertraue dir selbst nicht bis zum Todestage.“ — „Wo es an Männern fehlt, bestrebe du dich ein Mann zu sein.“ — „Wer sich einen guten Namen erwirbt, der besitzt ihn für sich; wer sich aber Gesetzeskenntnis erwirbt, der erwirbt das ewige Leben.“ — „Ein roher Mensch scheut die Sünde nicht, ein Unwissender kann nicht wahrhaft fromm sein, ein Schüchterner lernt nichts, ein Jähzorniger taugt nicht zum Lehrer, wer viel Handel treibt, wird nicht weise.“

Aber auch Schammai, der neben Hillel lehrte und das strenge Prinzip in der Auffassung und Uebung der Gesetze vertrat, lehrte solche Gesinnungen, obwohl er ein scharf ausgeprägter Charakter von ziemlich schroffem Wesen war. Sein Lehrspruch: „Mache die Lehre zur bleibenden Beschäftigung, sprich wenig und tue viel, und nimm Jeden wohlwollend auf“ entspricht eigentlich nicht ganz dem Schreckbild, welches man von diesem strengen Gesetzeslehrer sich zu entwerfen geneigt sein möchte.

Die Wirksamkeit Beider als Schulhäupter war eine höchst gedeihliche. So verschieden beide Männer in ihren Anschauungen waren, in ihren Zielen waren sie doch einig. Nichts kann mehr ihr Wesen und ihre Lehrtätigkeit charakterisieren, als die Erzählung von dem Heiden, der ins Judentum aufgenommen werden wollte, unter der Bedingung, daß er dessen ganzen Inhalt erfahren könne, während er auf einem Fuß stehe. Schammai wies ihn ab; er sah nur in der strengen Gesetzübung den Kern der jüdischen Religion. Hillel dagegen nahm ihn freundlich auf und sagte zu ihm: „Was dir mißfällt, daß tue auch einem andern nicht — dies ist Grund und Wurzel des Judentums, alles andere ist nur Erläuterung und Stütze; geh' hin und lerne es!“

Bedarf es nach dieser Erzählung noch weiterer Mitteilungen aus dem Leben Hillel's, um seine Bedeutung in das rechte Licht zu stellen und den starren Rabbinismus jener Periode in einer wesentlich günstigeren Beleuchtung zu zeigen als die ist, in der man ihn lange zu sehen gewohnt war? Gewiß nicht. Diese Sentenz allein genügt, um zu zeigen, welche lebendige Fortentwickelung des jüdischen Geisteslebens von jenen Trägern der rabbinischen Tradition herrührt. Und wie bezeichnend ist es nicht für den ferneren Gang der Entwickelung, daß fast bei allen Differenzen zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's das milde, versöhn-

liche und erleichternde Prinzip des ersteren über die strenge und erschwerende Auffassung des letzteren den Sieg davontrug, so daß die späteren Lehrer mit Recht die Behauptung aufstellen konnten: Als die Lehre vergessen war, kam Esra aus Babylon und stellte sie wieder her. Und wieder war die Lehre vergessen, als Hillel aus Babylon kam, um sie neu zu begründen.

In einer Zeit ruhiger Entwickelung hätte der fortwirkende Einfluß der Ideen Hillel's von unberechenbarer Bedeutung auf das Judentum werden können. Eine solche Zeit war aber dem jüdischen Volk nicht beschieden; denn es treten zwei grose Weltereignisse ein, die bestimmend auf seine Entwickelung einwirkten: die Entstehung des Christentums und der Untergang des jüdischen Staates.

Daß die Gesetzeslehrer in den Tagen, die jenen großen Weltereignissen vorangingen, während draußen der wilde Kampf um die Existenz tobte, sich in ihre Lehrhäuser zurückzogen und dort über die Begriffe von „rein“ und „unrein“, von „erlaubt“ und „verboten“ hin und her stritten, mag manchem unbegreiflich scheinen. Und doch wird man nach näherem Einblick in das Wesen des verleumdeten Rabbinismus nicht umhin können, jenen Männern und ihrem Streben, welche, erhaben über die Not der Zeit und ungeachtet der trüben Aussichten in die nächste Zukunft, sich allein der Forschung im Gesetz zuwendeten, hohe Achtung zu zollen. „Das Judentum war nicht blind gegen die Ereignisse, es ließ sie nur als unabwendbare Verhängnisse über sich ergehen, zuversichtlich der Erlösung entgegenharrend, welche es aber nur durch strengere Gesetzlichkeit des Lebens zu verdienen hoffte. Mit dem Gesetz in der Hand wollte es leben und sterben.“ Indes haben historisch unanfechtbare Zeugnisse festgestellt, daß gerade jene rabbinischen Pharisäer in der ganzen Revolutionszeit ein tieferes Verständnis dessen, was Not tat und was zu geschehen hatte, entwickelten als alle anderen Parteien. Die Sammlung des Siegeskalenders, *Megillath Taanith*, durch Eleasar ben Ananja, sowie die Abfassung der *Hasmonäerrolle* weisen geradezu auf die Tendenz hin, das patriotische Bewußtsein im entscheidenden Moment zu stärken.

Die milde Denkart Hillel's vererbte sich auch auf seinen Sohn Simeon, auf seinen Schüler Jochanan ben Zakkai und seinen Enkel Gamliël I. Dieser war ein Zeuge großer weltgeschichtlicher Ereignisse und ein Zeitgenosse von Christus. Was die Quellen von ihnen und dem Sohne des letzteren, Simeon ben Gamliël, berichten, wirft auf den Charakter und die Weltanschauung dieser Männer ein durchaus günstiges Licht. Wir sehen in ihnen in jenen bewegten Zeiten des jüdischen Volkslebens, während und nach der Zerstörung Jerusalems, in denen sonst nur

Kriegshelden und Märtyrer eine Rolle gespielt zu haben scheinen, erhabene und milde Denker, ehrwürdige Lehrer. Gamliël, der zuerst den Titel *Rabbi* führt, lehrte: „Wähle dir einen Lehrer, suche dich vom Zweifel zu befreien und gewöhne dich nicht daran, den Zehnten nach dem Ungefähr abzugeben.“ Und Simeon ben Gamliël, sein Sohn und der Urenkel Hillel's, sprach in jener wilderregten Zeit den Grundsatz aus: „Auf drei Dingen besteht die Welt: Auf Gerechtigkeit, auf Wahrheit und auf Frieden!“ Jochanan ben Zakkai aber wurde der Regenerator der Lehre in den Tagen allgemeiner Auflösung und sein Wirken wird des weiteren noch zu besprechen sein in der Periode, die auf den Ruinen des Tempels die Lehre des Judentums neu auferstehen sah. Kraft und Energie zeigt der eine, Milde und Duldsamkeit der andere.

Ein ernster Forschergeist und eine große Lebensanschauung, wahre Frömmigkeit und ein Ringen nach gedeihlicher Entwickelung, sowie ein weiter Blick in die Zeiten und Verhältnisse machen die Erscheinungen aller dieser Männer der Thannaïtenperiode zu so bedeutenden, daß uns ihre ganze Zeit dadurch in einem hellern Lichte erscheint. Noch immer ging die Lehre von Zion aus und das Wort des Herrn von Jerusalem, um bald an diesem Orte zu verstummen und den zertrümmerten Thron an einer andern Stätte wieder aufzurichten. Aber jene Schriftgelehrten konnten den kommenden Geschlechtern wohl als leuchtende Vorbilder gelten und eine Mahnung sein zu kühnem und rastlosem Vorwärtsstreben auf dem Wege der geistigen Entwickelung des Judentums. Und als Jochanan ben Zakkai und die Schüler Hillel's seine Lehre mit in die Verbannung trugen, begleitete sie die hehre Erinnerung an jene Meister, die die Krone der Lehre und des guten Namens, die Krone echter Bürgertugend getragen hatten.

---

## II. Die Apokryphen.

Seit in den Syrerkämpfen das Heiligtum der Religion in Gefahr gestanden, war eine lebhafte geistige Bewegung im Judentum erwacht, deren Hauptziel die Erhaltung dieses Heiligtums dem eindringenden feindlichen Hellenismus gegenüber bildete. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte vor allem das Gesetz, also die Bibel, in ihrer Integrität erhalten und vor neuen Zusätzen oder Auslassungen behütet werden. Die Wahrung des kanonischen Besitzstandes wurde die vornehmste Sorge des erwachenden rabbinischen Judentums. Das Erbgut — denn das war dem Volk die Bibel — bestand aus dem *Pentateuch*, den *Propheten* und *Hagiographen*, die damals bereits sämtlich zu einer Sammlung heiliger Bücher ver-

eint waren und die bei aller Freiheit der Behandlung und Auslegung, die sie in den Schulen fanden, doch die höchste Verehrung genossen.

Es gibt kein sichereres Zeugnis für die Wahrheit dieser Tatsache als den Umstand, daß alle anderen Schriftwerke religiöser Richtung, die nach Inhalt und Sprache sich kaum von einzelnen biblischen Büchern unterschieden, von diesem Kanon unbedingt ausgeschlossen wurden. Man ahnte in ihnen eine vom biblischen Geiste abweichende Richtung, und die Besorglichkeit der Gesetzeslehrer ging so weit, daß sie sogar noch einmal einige ältere Schriften, wie das *Hohelied*, den *Prediger*, *Hiob* u. a. einer genauen Prüfung unterzogen, um ihre Kanonizität festzustellen. Indes war diese Strenge und Aengstlichkeit nur in den Kreisen der Pharisäer zu Hause; die ägyptischen Juden hatten ihrer griechischen Bibelübersetzung noch viele andere Schriften religiösen Charakters zugefügt, und auch die Essäer besaßen neben der Bibel noch geheime Schriften, in denen Religionslehren und heilige Vorschriften enthalten waren.

Jenes Schrifttum nun, das sich etwa im Laufe eines Jahrhunderts angesammelt hatte und zum Teil in hebräischer, zum Teil in griechischer Sprache geschrieben war, wurde unter der Gesamtbezeichnung *Genuzim*, verborgene, geheim gehaltene, exkludierte Bücher zusammengefaßt. Dem entsprach in der griechischen Uebersetzung der Begriff der *ἀπόκρυφοι*, aus welchem dann die *Apokryphen* entstanden sind. Man gestattete wohl, einzelne dieser Schriften zu lesen, im ganzen aber stand der Rabbinismus den Apokryphen fremd gegenüber.

Und doch verdienen diese Schriften ihres religiösen Inhalts, sowie ihres sittlichen Gehalts wegen gekannt und beachtet zu werden. Es weht wohl ein fremder und nicht mehr der lautere biblische Geist durch einzelne dieser Schriften, und in ihren geschichtlichen Partien tragen sie stark den Charakter des Legendenhaften, ja, man kann den Unterschied absichtlich fingierter Geschichte von wahrer nicht deutlicher versinnlichen als in dem Verhältnis der Apokryphen zu den biblischen Geschichtsbüchern; indes hätte trotz alledem dieses Schrifttum schon wegen seines religiösen Charakters doch immer mehr Beachtung und Würdigung verdient als es in den Kreisen der Gesetzeslehrer gefunden zu haben scheint.

In den Gebrauch der Kirche kamen diese Apokryphen mit der griechischen Bibelübersetzung, und vom 2. Jahrhundert n. Chr. an wurden sie ganz so wie die biblischen Schriften angesehen. Am Ende des 4. Jahrhunderts setzte es Augustin auf dem Konzil zu Hippo durch, daß auch die Apokryphen, die das Konzil zu Laodicäa ausgeschlossen hatte, in den christlichen Kanon — nebenbei bemerkt: ein wahrscheinlich zuerst von Origenes gebrauchtes Wort — auf-

genommen wurden. Papst Innocenz I. bestätigte diesen Beschluß, und das tridentinische Konzil, sowie die vatikanische Synode haben ihm später gleichfalls ihre Sanktion erteilt.

Anders stand es in der protestantischen Kirche. Luther, der sich auf den geschichtlichen Standpunkt stellte, nannte die Apokryphen ziemlich genau so wie ein alter jüdischer Gesetzeslehrer Schriften, „so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind". Später verließ die protestantische Orthodoxie leider diesen Standpunkt, der bei unbefangener Prüfung sich wohl als der einzig richtige einem Schrifttum gegenüber erweist, das so reizende Erzählungen, so sinnige Spruchsammlungen, so wichtige Geschichtsbücher und Zusätze zu kanonischen Schriften enthält wie die Apokryphen.

Man zählt zu diesen Apokryphen gemeinhin die folgenden Schriften: 1. die *Weisheit des Jesus Sirach,* 2. das *Buch der Weisheit,* oder *die Weisheit Salomo's,* 3. das *Buch Baruch,* 4. das *Buch Tobit,* 5. das *Buch Judith,* 6. das *dritte Buch Esra,* 7. *Zusätze zum Buche Esther und Daniel,* 8. die *drei Makkabäerbücher.* In ästhetischer Hinsicht gehören sie zum Teil der didaktischen Poesie, zum Teil der historischen Literatur an.

* *
*

In das Gebiet der Lehrdichtung gehört noch vollständig das Buch des Josua, des Sohnes des Sirach, das etwa im Anfang des 2. Jh. v. Chr. oder sogar noch früher in Palästina entstanden ist. Der Verfasser war ein frommer, den Priesterkreisen vielleicht nahestehender Mann, der von dem Luftzug der neuen Zeit noch wenig verspürte und mit seinen Anschauungen ganz auf dem Boden der prophetischen und dichterischen Schriften der Bibel stand. Sein Buch erscheint fast wie eine Fortsetzung der *Sprüche Salomo's,* auf die es sich stützt und die es wiederholt zitiert.

Es war ursprünglich hebräisch geschrieben. Große Fragmente des Urtextes sind nach einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert erst in neuester Zeit in der Geniza von Kairo aufgefunden und nach und nach veröffentlicht worden. (Kap. 3, 6—16, 26; 18, 31—19, 3; 20, 5—7, 13; 25, 8, 13, 17—24; 26, 1—2; 30, 11—33, 3, 35, 11 bis 38, 27; 39, 15—51, 30). Das Werk wurde mehr als fünfzig Jahre nach seinem Entstehen (130 v. Chr.) von einem gleichnamigen Enkel des Ben Sirach ins Griechische übertragen. Der hebräische Urtext war im Laufe der Zeit wie bei allen ursprünglich hebräisch geschriebenen Apokryphen verloren gegangen, und nur die griechische und eine syrische Uebersetzung, die beide aus dem hebräischen Text geflossen sind, sowie deren Tochter, die arabische, eine aus der Zeit vor Hieronymus herstammende lateinische, eine koptische und äthiopische,

haben sich erhalten, bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die erwähnten Bruchstücke des hebräischen Textes entdeckt wurden.

Ein milder und humaner Geist weht durch dieses Buch des Sirachiden und stellt es seinem ethischen Wert nach unmittelbar neben die heiligen Schriften, deren Weltanschauung im großen und ganzen auch die seine ist. Seine poetische Bedeutung aber ist eine weit geringere. Hören wir hie und da auch noch kräftige lyrische Klänge, den Preis Gottes in der Natur und in der Geschichte, das Lob der Wahrheit und Weisheit, manchen sinnigen Spruch, der an die Blütezeit der didaktischen Poesie gemahnt, so bleibt doch am Ende der Gesamteindruck übrig, daß wir es mit einer gelehrten Kunstdichtung zu tun haben, deren Motive wohl noch aus der Blüteperiode stammen, deren Ausführung aber in eine Zeit fällt, da die Poesie ihre Glanzepoche weit hinter sich hatte und ein Epigonentum von den Reminiszenzen einstiger schönerer Tage zehrte.

Der didaktische Teil ist unbestritten der wertvollste des Buchs. Er ist auch der vorherrschende. Einige Lieder und Gebete, sowie historische Angaben sind von Wichtigkeit für die Zeit, in der das Buch entstanden, wie für den Geist dieser Zeit, aber kaum noch von selbständigem poetischem Wert.

In der Gesinnung aber, die es erfüllt, steht das Buch, wie gesagt, unmittelbar neben den besten biblischen Schriften. Ja, es weist sogar in seiner Weltanschauung eine geistige Reife und einen Freimut auf, der zuweilen über jene Schriften hinausgeht und legt dadurch beredtes Zeugnis ab für eine Entwickelung zu einem universelleren menschlichen Standpunkt, die man gerade jenen Kreisen, denen der Autor angehört, aberkennen wollte. Und diese Weltanschauung hat noch wenig vom griechischen Geist empfangen. Sie steht ganz auf dem Standpunkt des damaligen Judentums und entfernt sich kaum aus dem Kreise der Ideen, die die Schriftgelehrten jener Zeit erfüllten.

Denn in dem Kreise dieser und wahrscheinlich unter ihren Schülern haben wir unseren Verfasser zu suchen. Auch der Sirachide ist ein gelehrter Mann, „der den Weltlauf, die Sitten und Schicksale der Menschen genau beobachtet und studiert hat und mit gesundem Sinn und schönem Verstand Sitten- und Weisheitssprüche des reinsten und tiefsten Gehalts gesammelt und gedichtet hat Fast alle Lebensverhältnisse sind darin berührt, die höchsten wie die niedrigsten, die geistigen wie die leiblichen, die nationalen wie die fremden, so daß der Sirachide durch seine Gedankenfülle und Gediegenheit ein Liebling aller praktisch-verständigen Naturen geworden ist."

Wenn man nicht annimmt, daß der Kanon bereits zu jener Zeit abgeschlossen war, erschiene es kaum begreiflich, warum dieses

Werk von demselben hätte ausgeschlossen werden sollen, da es so ganz auf dem Boden des Gesetzes steht und im Lob der Lehre wie im Preis des Priestertums geradezu unerschöpflich ist. Der Umstand, daß es als das Werk eines Privatmannes auftrete, kann dagegen nicht entscheiden, da auch das Buch Hiob in gleicher Weise erscheint. Und daß man dem Buche des Sirachiden keine Inspiration mehr zuschrieb, mußte wohl historische Gründe haben, da es viel eher auf eine solche hätte schließen lassen als das Buch des grüblerischen „Predigers".

Die Moral und Lebensklugkeit, die der Sirachide lehrt, haben seinem Buch in der Kirche eine hohe Stellung erobert. Der Ecclesiasticus — so heißt es in der Vulgata — gilt als ein hochgeschätzes Buch, dessen Ermahnungen und Weisheitslehren sich als besonders geeignet erwiesen, der Gemeinde (ecclesia) vorgelesen und eingeprägt zu werden.

Es ist dies um so bedeutsamer, als der Autor bei all seinem Weltsinn auf streng nationalem Standpunkt steht und diesen mit sittlichem Stolz bei jedem Anlaß hervorhebt. Sein Lob des Hohenpriesters Simon, eben jenes Gerechten, von dem schon die Rede gewesen, ist förmlich überwallend. Eine religiöse Begeisterung, die seltsam absticht von der sonst so ruhig klaren und fröhlich nüchternen Art des sinnigen Schriftstellers, überkommt ihn, da er die Herrlichkeit dieses Hohenpriesters und seinen Tempeldienst schildert.

Mehr in der Tonart der Sprüche Salomo's erklingt im ersten Teile des Buchs das Lob der Weisheit:

Heil dem Manne, der in Weisheit vollendet,
Und der als Verständiger abgerufen wird.

Er bedenkt ihre Wege in seinem Herzen
Und sinnt ihren Geheimnissen nach.

Er folgt getreulich ihren Spuren
Und lauert all ihren Gängen auf.

Er guckt ihr zum Fenster hinein
Und harret ihrer an den Türen.

Er weilt in ihres Hauses Nähe
Und schlägt sein Zelt daneben auf.

Neben diesen ethischen und didaktischen Sprüchen finden sich aber auch im Sirachbuche Lieder von so erhabener Stimmung, von so inniger Frömmigkeit, daß sie die Schranke der religiösen oder nationalen Abgeschlossenheit durchbrochen und in allen gläubigen Gemütern einen schönen Wiederklang gefunden haben. So jener Segensspruch, nach dem das bekannte evangelische Kirchenlied: „Nun danket alle Gott" entstanden ist:

Nun preiset alle Gott, der überall Großes tut,
Der da beglückt unsere Tage von Mutterschoß an
Und an uns tut nach seiner Barmherzigkeit.
Er gebe uns ein fröhlich Herz
Und daß Friede sei in Israel in unsern Tagen
Wie in den Tagen der Urzeit;
Daß er bewähre an uns seine Barmherzigkeit
Und uns erlöse zu seiner Zeit!

Der Psalmton dieses und manches anderen sirachidischen Liedes zeigt von einem tiefreligiösen Sinn, der den Verfasser aber doch nicht zu asketischer Frömmigkeit trieb. Auch er erkennt die Lust und Freude am Leben in schönen Liedern und anmutigen Sinnsprüchen an, und man merkt kaum, daß fast ein halbes Jahrtausend politischer und geistiger Entwickelung seit den ersten und wichtigsten Produkten der didaktischen Poesie der Hebräer vorübergegangen, wenn man die liebenswürdige Mahnung des Jesus Sirach hört:

Siehe, wenn man Lieder singt, so schwatze nicht darein,
Und spare deine Weisheit auf bis zu gelegener Zeit.

Wie ein Rubin im Golde strahlt, so ziert ein Lied das Mahl.
Und wie Smaragd zu feinem Gold, paßt zu dem Wein Gesang.

In solchen Sprüchen zeigt sich Ben Sirach als ein würdiger Nachfolger der Dichter der biblischen „Sprüche“, von denen er selbst sagt:

Die Erde bedeckte dein Geist und du fülltest sie an mit Rätselsprüchen —

und denen er wohl nicht in der Frische und Kernhaftigkeit des Inhalts seiner Sprüche, wohl aber im Adel der Gesinnung und der religiösen Begeisterung gleichkommt. Im Mittelalter ist die Weisheit Sirachs zu einem seltsamen Fabelbuch, dem sog. *Alphabet des Ben Sira* geworden.

* *
*

Der didaktischen Poesie gehört auch das *Buch der Weisheit* oder die *Weisheit Salomo's* an, ein Werk, dessen Abfassungszeit in undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, und das die Kritik zwischen 150 und 50 v. Chr. entstanden sein ließ. Wahrscheinlich gehört es demselben Jahrhundert an, in dem das Buch Sirach entstanden, und wurde sicher in griechischer Sprache in Alexandrien abgefaßt.

Die Fiktion, als sei das Werk ursprünglich hebräisch geschrieben, hat schon Hieronymus durchschaut, der das Buch schlechthin ein pseudepigraphisches nennt, da es im Namen Salomo's auftrete, und der mit Bezug auf die Darstellung bemerkt, „quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet.“ Die Hebraismen, die

sich hie und da eingestreut finden, waren damals bei den griechisch redenden Juden üblich, und wir finden sie auch in vielen anderen Schriften jener Literatur, der das Buch der Weisheit seinem ganzen Gedankenkreise nach angehört.

Erschiene es nicht zweckmäßiger, eine jede literarische Richtung innerhalb des jüdischen Schrifttums in ihrer vollen Durchbildung und Entwickelung zu verfolgen, so hätte das Buch, das sich so ganz und gar auf den Anschauungen der älteren jüdischen Alexandriner aufbaut, eigentlich bei der Besprechung jener philosophischen Anschauungen erwähnt werden müssen, statt unter den Apokryphen, unter die es ein merkwürdiger, heute kaum mehr zu enträtselnder Zufall geworfen hat.

Das Buch der Weisheit sucht darzulegen, daß die Weisheit der Quell des Guten sei, daß sie zur Unsterblichkeit führe und daß ihre Gegner immerdar die gebührende Strafe zu erwarten hätten. Es trägt entschieden ein philosophisches Gepräge und schreibt den Tod der Verführung des Menschen durch böse Triebe zu. Der Glaube an Unsterblichkeit tritt in diesem Buch schon vollständig entwickelt und stark betont auf, so daß man nicht ganz ohne Berechtigung den Autor in den Kreisen jener Sekten der Essäer oder Therapeuten gesucht hat, die diesen Glauben in stiller Zurückgezogenheit als ihr höchstes Gut feierten.

Die Ideen des Buches sind nur zum Teil biblischen Ursprungs. Der größere Teil zeigt den Einfluß platonischer, ja stoischer Anschauungen, die der Verfasser mit seinen jüdischen Ansichten amalgamiert und zu einem Ganzen vereint.

Salomo tritt den Fürsten der Welt als der geschichtliche Lehrer der Weisheit gegenüber und preist deren Vorzüge, die allein die einzelnen Menschen wie die Völker beglücken könne. Indes sei die echte Glückseligkeit nicht im flüchtigen, irdischen, sondern im besseren jenseitigen Leben zu finden. Was hier als Glück gelte, sei dort oft Unheil, indes Entbehrungen und Leiden hier auf Erden dort im Jenseits ihren Lohn finden. „Die Gerechten leben ewig und Gott ist ihr Lohn, die Sorge für sie ist bei ihm. Sie empfangen ein Reich der Herrlichkeit und eine Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn, der mit seiner Rechten sie beschirmt und mit seinem Arm sie beschützt.“

Erkennt man in diesen und ähnlichen Anschauungen noch einen biblischen Geist, so zeigt sich wieder in anderen, die das Jenseits auf Kosten des Diesseits preisen und das Niegeborenwerden verherrlichen, wesentlich griechischer Einfluß, und es ist ein nicht zu begreifendes Mißverständnis, wenn man dem Buche jede Beziehung zu der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie hat absprechen und seine Entstehung nach Palästina hat verlegen wollen. So ist

es gekommen, daß die einen Philo, die andern gar den König Salomo als den Verfasser vermutet haben. Die Schrift ist aber ihrem ganzen Gedankengange nach viel zu jüdisch, um von Philo, und andererseits wiederum viel zu griechisch, um von Salomo herrühren zu können. Das letztere ist ja übrigens für jeden unbefangenen Leser von selbst ausgeschlossen.

Das Buch der Weisheit bedeutet vielmehr den Uebergang von der althebräischen Weltanschauung zur hellenistischen Philosophie; es steht in der Mitte zwischen diesen beiden großen Geistesbewegungen. Ein durchaus griechisches Gepräge trägt die abstrakte Denkweise, mit der der Verfasser den Begriff der Weisheit (*σοφία*) erörtert, die er den „Abglanz des ewigen Lichts“, „den unbefleckten Spiegel des göttlichen Wirkens“, „das Ebenbild seiner Güte“ nennt. Und wenn es auch nahezu unglaublich klingt, daß man den Begriff der höchsten Idee als „eines ewigen Lichts“ dem Hebraismus einfach abspricht, ohne, um nur ein Beispiel von vielen zu erwähnen, an das Prophetenwort zu denken, das von „dem Herrn“ als „deinem ewigen Licht“ spricht, so muß man doch andererseits anerkennen, daß so abstrakte Bezeichnungen, wie die von Gott als „dem Urheber der Schönheit“ unmittelbar auf die Ideenwelt Plato's hinweisen. Auch die Begriffe des „Chaos“ und der „Weltseele“ gehören der platonischen und stoischen Philosophie an, ebenso wie der Dualismus von Geist und Materie, dessen Gepräge sowohl jene Philosophie, wie dieses Buch wider ihren Willen deutlich verraten, während andere Ideen, wie die der Herrschaft des Hades, der Ambrosia — statt des Manna — geradezu in die griechische Mythologie hinüberführen.

Den Hauptunterschied zwischen der hebräischen Literatur und der, welche durch diese Schrift eröffnet wird, liegt in der größern Objektivität jener, in der Behauptungen neben Behauptungen hingestellt werden, ohne daß sie, auf ihre göttliche Autorität hin, des näheren bewiesen werden, während hier eine subjektive Spekulation diese Behauptungen dialektisch zu ermitteln und philosophisch zu begründen sucht. Nirgends tritt dieser Unterschied so charakteristisch hervor als in dem Kapitel über die Weisheit selbst, die der Verfasser mit einundzwanzig meist platonischen Schulausdrücken einführt und die er, wie bereits erwähnt, für den Quell alles Segens hält. Die *Sapientia Salomonis* ist somit eine vollständige Hellenisierung der jüdischen Weisheitslehre und das ist wohl die Hauptbedeutung dieser zum Teil überschätzten, zum Teil mißverstandenen Schrift.

Zur Begründung dieses Urteils aber bedarf es einer kurzen Umschau über die verwandten Ideen der griechischen Philosophie. Zwischen der Lehre biblischer Schriften von der Weisheit und der

hellenischen Doktrin vom *νοῦς* oder *λόγος* zeigt sich nämlich eine tiefe Wahlverwandtschaft. Schon Heraklit hatte die Materie von dem *νοῦς* unterschieden. Bestimmter noch Anaxagoras, in dessen philosophischem System man deshalb wiederholt Spuren semitischen Einflusses finden zu können glaubte; er hält die beiden Begriffe scharf auseinander und stellt den *νοῦς* zwischen die durch ihn organisierte Materie und die Gottheit, zu der er gehört. Zu voller Ausbildung ist dieser Grundgedanke durch Plato gelangt. Dieser erklärt den *νοῦς* für die göttliche Intelligenz; das die Welt bewegende und ordnende Prinzip sei „die Weltseele". Der Zusammenhang zwischen Gott und *νοῦς* ist aber auch in seinem System nicht klar ausgedrückt, da er Gott bald mit dem *νοῦς* identifiziert, bald wieder von diesem als „Gott zugehörig" spricht. Wenn man das Dunkle und Geheimnisvolle seiner Lehre auf Rechnung seiner richtigeren Gotteserkenntnis geschrieben hat, um in fernerer Entwickelung immer Dunkleres und Geheimnisvolleres als die richtigste Gotteserkenntnis setzen zu können, so ist dies von einem theologischen Standpunkt aus begreiflich. Für die Zwecke der Literaturgeschichte genügt es, die Verwandtschaft zwischen dem platonischen *νοῦς* und dem hebräischen *Chochma* nachzuweisen, um es begreiflich zu machen, daß die hellenistische Richtung im Judentum bereitwillig jene platonische Lehre erfaßte und mit den überkommenen Begriffen von der Weisheit als einem integrierenden Teil der Gottheit zu verschmelzen suchte.

Hier ist die Quelle, aus der das Buch der Weisheit zu erklären ist, das die *σοφία* genau so beschreibt, wie jene erwähnten griechischen Philosophen den *νοῦς*, und das auch gelegentlich statt dieses Wortes zum erstenmal den bei den Griechen seltener erscheinenden Begriff des *λόγος* einschiebt, als eines Substrats der Weisheit. Die Entwickelung dieses wichtigen Begriffes wird uns noch weiter beschäftigen, wenn wir von Philo und der Entstehung des Christentums sprechen werden. Genug, daß wir zuerst auf jüdischem Boden im Buch der Weisheit jener Logos-Lehre begegnen, die für die religiöse Idee der Zukunft von so bedeutungsvoller Tragweite werden sollte, und daß wir in dem Werk selbst ein Produkt des jüdischen Hellenismus allerdings aus seiner Frühzeit erkennen, solange derselbe noch auf dem Boden der hebräischen Weltanschauung stand. Denn der Verfasser wird der biblischen Lehre nie untreu, er sucht sie nur zu vertiefen und zu vergeistigen.

Mannigfache Anklänge finden sich deshalb auch in dieser Schrift an die jüdischen Ideen jener Zeit, wie sie in der Haggada zum Ausdruck gelangt sind, die auf eine gegenseitige Befruchtung von palästinensischer und alexandrinischer Schriftforschung hinweisen.

Ohne also die jüdische Lehre durch die griechische Philosophie in Dunst und Nebel aufzulösen, erzeugt die Schrift aus der Verbindung des Kerns der biblischen Ideen mit der Blüte der hellenischen Bildung eine Fülle neuer, fruchtbarer Ideen und philosophischer Begriffe, und so ist sie recht eigentlich „der tadellose Sproß, welcher aus der unbefleckten Ehe zwischen Judentum und Hellenismus hervorging. Aus dem Fleische des ersteren ward sie gebildet, von diesem erhielt sie ihre Gestalt.“

Aber in ästhetischer Hinsicht hat sie von dieser Gestalt des Hellenismus nur wenig erhalten, sondern steht vielmehr ganz in der Reihe biblischer Schriften, die die Mitte halten zwischen rhetorischer Prosa und didaktischer Poesie. Die erste Hälfte des Buches beobachtet noch den *Parallelismus membrorum* der hebräischen Poesie, der in seiner Anwendung auf die griechische Sprache an Rhythmus gewinnt. Der Stil ist natürlich glatter und fließender als der der biblischen Schriften gleichen Charakters, aber auch nicht so frisch, kräftig und ursprünglich wie jener. Die zweite Hälfte des Buches ist in die Form eines Gebets gekleidet, die aber bei der Weitläufigkeit der Anlage nicht gerade stark hervortritt oder den ästhetischen Gesamteindruck zu stören vermag. Im ganzen dürfte die Weisheit Salomo's zwar nicht so hoch zu stellen sein, wie es eine in jenen Schriften religiöse Tendenzen suchende Kritik zu erheben versucht: immerhin aber kann in ihm ein ehrwürdiges Denkmal der religiösen Anschauungen und einer fortgeschrittenen Entwickelung des Judentums jener Zeit erblicken.

Das Buch der Weisheit ist in der Tat das nationalste Erzeugnis der jüdisch-griechischen Poesie; es ist eine getreue Nachbildung der alten Maschal-Form und bedient sich, wie bereits erwähnt, statt des Metrums des Parallelismus der Satzglieder.

* *
*

Es ist nur in bedingtem Sinne richtig, wenn ein neuerer Kritiker von der althebräischen Literatur gesagt hat, daß sie hinsichtlich ihres Inhalts allein sich originell entwickelt habe, in der Form aber dieselben Entwickelungsstufen aufzeige, wie alle anderen Literaturen. Während wir bei anderen Völkern in ihrem literarischen Entwickelungsgang auf die Lyrik stets das Epos und auf dieses wiederum das Drama als die Blüte der Poesie folgen sehen, finden wir in der hebräischen Literatur wohl eine Periode ausgeprägter lyrischer Subjektivität und auch eine epische Periode, in der die Sagen und Geschichten der Vorzeit mit großer Treue aufgezeichnet werden. Aber es fehlt der Uebergang durch die Kunstform des nationalen Epos zum Drama. Bei dem Mangel einer Mythologie, die die tragischen Helden solcher Epen zu liefern hatte, bei der

Gebundenheit des religiösen Lebens, bei dem fehlenden plastischen Sinn und objektiven Kunstvermögen konnte ein nationales Epos in der hebräischen Literatur nicht entstehen.

Dagegen gestaltet sich in dieser wie in allen anderen semitischen Literaturen das Epos schon früh zur Prosa-Erzählung und statt des Kunstepos begegnen wir viel häufiger seinem Halbbruder: dem Roman. In diesen dichterischen Erzählungen offenbart sich aber eine epische Kraft, eine naive Einfachheit und eine reine Natürlichkeit, die nur aus dem echten Urquell aller Poesie, aus der Natur selbst, geschöpft sein können. Solche dichterische Erzählungen hat die biblische Literatur in den bereits besprochenen Büchern Jona, Ruth und Esther; die apokryphische Literatur reiht dieser Trias zwei kleine Romane von wahrhaft epischer Anschaulichkeit an, die Bücher *Tobit* und *Judith*. In diesen beiden Erzählungen entwickelt sich der Roman fast schon zu einer selbständigen Literaturgattung; es sind historische oder patriotische Romane, die eine überlieferte Erzählung mit aller dichterischen Freiheit ausgestalten, dabei aber Züge, Namen und Tatsachen der wirklichen Geschichte beibehalten.

Wenden wir uns zunächst zum *Buch Tobit* (oder *Thobias*), dem unter den Apokryphen das höchste Alter zusteht. Dürfte man den kritischen Untersuchungen unbedingt trauen, so wäre seine Entstehungszeit in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hinaufzurücken. Viel später dürfte der Verfasser indes tatsächlich nicht gelebt haben, und die äußerste Grenze abwärts, in der das Buch entstanden sein könnte, möchte das Ende des dritten und der Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. sein.

Dem Buche Tobit muß, ob seiner epischen Haltung, eine hohe Stelle in der hebräischen Literatur angewiesen werden. Es ist eine Familienidylle im reinsten Sinne des Wortes, ein Denkmal jenes Familiensinnes, der das jüdische Volk stets ausgezeichnet und es in allen Gefahren und Verfolgungen erhalten hat. So steht es als ein würdiges Seitenstück zu dem Idyll von Ruth in der Literatur, dem es an Innigkeit des Gefühls und an Wahrheit der Empfindung ziemlich gleichkommt.

Weniger rein und ungetrübt ist allerdings die religiöse Weltanschauung des Buchs, die einen erheblichen Einfluß des Parsismus aufweist. Die Engel- und Dämonenlehre spielt hier zum ersten Male eine wesentliche Rolle, ja, der Glaube, daß durch Hilfe der Engel die Menschen aus jeglichem Unglück und allen Verfolgungen böser Geister gerettet werden, hat in dieser Schrift seine Hauptstütze. Die ganze Mission Raphael's — von seiner Entsendung zur Heilung des Tobit und der Sara bis zu der Rückkehr des Tobias ins Vaterhaus — zeigt deutlich, wie weit die Anschauung

von dem Schutz der Engel über gute Menschen in den Tagen des Exils von fremden Lehren beeinflußt worden sei. Der biblischen Literatur ist diese Anschauung im ganzen fremd; denn die Stellen in der Genesis im Segen Jakob's, die darauf hindeuten könnten, sind rein poetische Visionen, die entweder göttliche Kräfte oder auch personifizierte Ideen bedeuten mögen; in der apokryphischen Literatur dagegen kehrt sie in allen Formen wieder.

Noch stärkeren parsistischen Einfluß verrät die Dämonologie des Buches Tobit. Denn daß die Dämonen dem biblischen Judentum absolut fremd waren, wird wohl kaum bestritten werden können. Mit dem bösen Geiste Asmodäus tritt diese Lehre in den Kreis der jüdischen Literatur, in der sie später in der Haggada zu reicher poetischer Ausgestaltung gelangt, ohne aber die religiöse Richtung des Judentums tiefer zu beeinflussen. Denn daß die Juden in dem Asmodäus den „Obersten der Teufel" gefürchtet hätten, konnte nur ein „entdecktes Judentum" behaupten und völlige Unkenntnis nachsprechen. Der Asmodäus des Tobit ist nichts weiter als der persische Aëschma, der Fürst der Finsternis in der eranischen Glaubenslehre.

Gerade aber dieser fremden Anschauungen wegen wurde das Buch Tobit wahrscheinlich nicht in den Kanon aufgenommen, wohin es schon seines Alters und noch mehr seines religiösen Gehalts wegen gehört hätte, während doch später entstandene Schriften der heiligen Sammlung noch einverleibt wurden.

Von einem historischen Wert der Erzählung kann natürlich nur der sprechen, der selbst an Engel und Dämonen glaubt. Aber es ist für den ästhetischen Charakter des kleinen Romans ganz gleichgültig, ob derselbe auf geschichtlichen Tatsachen beruht oder nicht, da sein poetischer Wert dadurch in keiner Weise beeinflußt wird. Der Zusammenhang mit der weitverbreiteten, wahrscheinlich heidnischen Legende von Achikar weist auf den Ursprung der Tobitgeschichte aus dem bei verschiedenen Völkern wiederkehrenden Märchenstoff vom dankbaren Toten hin.

Das Buch Tobit ist eine dichterische Erzählung, die sowohl in der Komposition wie in der Schilderung der Charaktere mit voller Freiheit auftritt und Beides zu hoher Vollendung bringt. Die Erzählung ist eine einheitliche, und die Komposition mit künstlerischem Gefühl durchgeführt, die Charaktere sind schlicht und einfach, aber lebenswahr und natürlich gezeichnet, ja sogar zum Teil mit einem Realismus, der dieser Literatur bisher fremd war.

Die neuere Bibelkritik hat sich mit der Tendenz des Buches viel beschäftigt. Am meisten vielleicht dürfte aber gerade die seltsamste und dem romanhaften Charakter entsprechende Hypothese Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben, die in dem Buche Tobit

eine Tendenzschrift für die Heilighaltung des religiösen Brauchs der Leichenbestattung erblickt, die also in dem kleinen patriotischen Roman des hellenistischen Juden ein Seitenstück zu der sophokleischen *Antigone* entdeckt hat.

Das Buch Tobit ist wahrscheinlich griechisch geschrieben worden, obwohl der Text hie und da auffallende Hebraismen zeigt. Zum mindesten ist der griechische Text des Buches der älteste. Außer der griechischen Version ist noch neuerdings ein aramäischer Text oder die Bearbeitung eines solchen gefunden worden; ferner eine lateinische und eine syrische. Nach dem Lateinischen wurde dann später — etwa im zehnten Jahrhundert — eine gute hebräische Uebersetzung, nach dem griechischen Texte eine syrische Uebersetzung und eine freie Bearbeitung angefertigt, die aber sämtlich hinter dem ursprünglichen griechischen Text in der Reinheit und Korrektheit des Ausdruckes weit zurückstehen.

Der Verfasser des Buches scheint nach vielen untrüglichen Anzeichen in Aegypten gelebt zu haben. Gerade die hohe Verehrung, die er für die Zionsstadt hegt und die Begeisterung, mit der er von den Festreisen nach Jerusalem erzählt, spricht dafür, daß er außerhalb Palästinas gelebt. Dazu kommt noch die Sprache des Originals oder des ältesten vorhandenen Textes, die fremden angelologischen und dämonologischen Vorstellungen, die Versetzung des Asmodäus in die „obersten Gegenden Aegyptens" und die merkwürdige Tatsache, daß das Buch nicht nur zu seiner Zeit, sondern auch noch ein volles Jahrhundert später in Palästina so gut wie unbekannt war und daß selbst Flavius Josephus weder das Buch, noch die daran sich knüpfende Erzählung in seiner Geschichte des jüdischen Volkes mitteilt.

So haben wir uns vielleicht in dem Autor einen ägyptischen Zeitgenossen des palästinensischen Jesus Sirach zu denken, und in der Tat weist die religiöse Innigkeit dieses wie jenes Buches auf eine Zeit gemeinsamen Ursprunges hin, in der ein solcher Schatz sittlicher Ideen und frommer Empfindungen noch lebendig im jüdischen Volke lebte und neue Keime trieb.

* *
*

Daß die politischen Wirren der folgenden Hasmonäer- und Idumäerperiode das geistige Schaffen in Palästina nicht gehindert haben, zeigen uns nicht nur die Schriftauslegung, wie sie in den Lehrhäusern jener Zeit betrieben wurde, sondern auch die apokryphischen Schriften, die der Periode angehören, und unter denen das *Buch Judith* den vordersten Rang einnimmt.

Es ist wiederum ein Roman, der uns in diesem Buche erzählt wird, das ein ebenbürtiges Seitenstück zu der Erzählung

des Esther-Buches bildet, in ästhetischer Hinsicht dieses aber überragt.

Eine Periode aus der jüdischen Volksgeschichte wird als Rahmen einer erdichteten, zu sittlichen Zwecken und religiösen Tendenzen bestimmten Erzählung verwendet und in den Kämpfen der Assyrer werden die Heldentaten der Makkabäer symbolisch verherrlicht.

Einen historischen Charakter hat die Erzählung, die zahlreiche Anachronismen und Irrtümer aufweist, nicht; aber es ist immerhin möglich, daß sie auf einen geschichtlichen Vorgang unter dem Perserkönig Artaxerxes III. Ochus 359—338, anspielt; der zu jener Zeit noch in der Erinnerung des Volkes lebte. Ihre paränetische Tendenz aber ist die sittliche Kräftigung des Volkes in jenen schweren Tagen, da die Syrerherrschaft es mächtig bedrückte und zur Verleugnung seines Gottes zwingen wollte. In jenen Tagen der makkabäischen Heldenzeit ist dieses Buch ohne Zweifel entstanden und längst entschwundene Epochen sollten nur als eine Folie dienen für die Kämpfe einer trüben Gegenwart, um den Mut des Volkes in der Stunde der Not zu heben und es an erhabenen Vorbildern zu gleichem Widerstand gegen die feindliche Gewalt zu entflammen.

Daß das Verfahren der Judith nicht mit unseren ethischen Begriffen im Einklang steht, kann keinen Vorwurf gegen die Erzählung selbst bilden, die von national-religiösen Motiven ausgeht. Im Kampfe um die höchsten Güter mit einem überlegenen Todfeind gelten eben solche Begriffe nicht, am wenigsten in jener Zeit, die an einer solchen Tat nicht nur keinen moralischen Anstoß nahm, sondern sogar Judith als ein Muster nationaler Tugend pries. Auch in der Ueberlieferung der Haggada befindet sich deshalb die Sage, die sich an die Tat der Judith knüpft, ohne daß die Juden damals von jenem Buche Kenntnis gehabt, mit mancherlei poetischen Ausschmückungen in die makkabäische Heldenzeit verlegt. Die Assyrer sind dort die Griechen, und die Heldentat selbst gilt als ein Anlaß zu jenem Lichterfest (*Chanukka*), das zum Dank für Errettung von der Syrerherrschaft und zum Gedächtnis der Hasmonäer-Zeit eingerichtet wurde.

Ein Analogon aber für jene Tat bot sich dem Verfasser des Buches in dem Deboraliede, wo ein ähnlicher Mord unter weniger entschuldbaren Voraussetzungen über die Maßen gepriesen wird. Die Tat der Jaël, von der Debora begeistert singt, daß sie „vor den Weibern im Zelte gesegnet sei", war doch unter ganz anderen Umständen erfolgt, wenngleich das nationale Interesse sie erheischt hatte. Denn Sisera war ein Freund ihres Stammes und ihres Mannes, und seine Ermordung verletzte die geheiligten Rechte der Gastfreundschaft, während die Tat der Judith ein Racheakt war, der

zwar ein noch unentwickeltes sittliches Bewußtsein zeigt, durch den Kampf aber um die Existenz und für den Glauben mehr als hinreichend erklärt wird. Das sittliche Streben der Zeit, in der jene Erzählung niedergeschrieben, war noch völlig eins mit den nationalen Bestrebungen nach Selbständigkeit und Freiheit, und so ist Judith eine jüdische Jeanne d'Arc geworden und geblieben, die nicht nur die Poesie ihres Volkes, sondern auch die dramatische Literatur späterer fortgeschrittener Zeiten in künstlerischen Gebilden verherrlicht hat.

Als ein Zeugnis national-religiösen Geistes ist das Buch Judith ein schönes Denkmal der altjüdischen Literatur. Der Charakter der Heldin selbst erscheint im günstigsten Lichte, und auch die anderen Charaktere sind ohne Uebertreibung und natürlich geschildert. Von den Farben, mit denen der Autor den Holofernes und den Achior gezeichnet, haben noch nach einem Jahrtausend moderne Dichter das Beste für ihre Schilderungen jener Zeit und jener Männer entlehnt; ja, das ganze Buch ist in der Anlage und in der Ausführung, einige Breiten abgerechnet, eine geschickte Komposition in der Einleitung wie in der sich immer steigernden Spannung bis zum Höhepunkt der Handlung, und dann wieder von der Katastrophe und ihren Folgen bis zu dem friedlichen Ausklingen der ganzen Erzählung und der Apotheose des Heldenweibes, für deren Heroismus nicht sowohl der Drang der Umstände, als vielmehr die Energie des Charakters das tätige Motiv ist. Gerade dadurch eignet sich aber diese Gestalt vorzüglich zu poetischer Behandlung.

Ein solches Buch konnte nur auf dem Boden Palästina's angesichts der Gräuel der Syrerkriege und des verzweifelten Widerstandes gegen die Feinde oder zum mindesten in der Erinnerung an jene Vorgänge geschrieben worden sein. Die Kritik hat deshalb wahrscheinlich mit Berechtigung die Abfassungszeit des Buches in die Periode nach dem Tode Johann Hyrkan's, also in das Ende des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, verlegt.

Der Urtext des Buches war allem Anschein nach hebräisch oder aramäisch. Indes ist dieses Original früh verloren gegangen und nur eine griechische, später vielfach überarbeitete Rezension, ist erhalten geblieben, der dann noch eine lateinische und eine syrische Uebersetzung zur Seite stehen. Darf man dem Hieronymus folgen, so hat er auch dieses Buch, wie das Buch Tobit, aus einem chaldäischen Texte übersetzt.

Daß die Juden, wie erwähnt, das Buch nicht kannten, ist um so seltsamer, als es durchaus auf jüdischem Standpunkt steht und die Beobachtung der Gesetze auch unter den schwersten Hindernissen, strenger selbst als die rabbinische Halacha, fordert. Man wird

deshalb den Autor wohl in den Kreisen der Pharisäer zu suchen haben, die damals der lockenden Zügellosigkeit des hellenischen Lebens gegenüber energische Abwehr alles Fremden betonten und jene konsequente Lebensanschauung ausbildeten, die das Martyrium dem Verrat am väterlichen Glauben vorzog. Alle späteren Bearbeitungen der Judith-Sage gehen aber direkt auf unser Buch zurück und schmücken die ideale Frauengestalt, die im Mittelpunkt der Erzählung steht, mit den Blüten ihrer haggadischen Sagenpoesie reichlich und phantastisch aus.

* *
*

Die freie dichterische Erzählung folgt in dem normalen Entwickelungsgang einer Literatur gewöhnlich der rein historischen. Sie baut sich zumeist auf deren Ruinen ihr Phantasiegebäude auf, und ihr Erscheinen wird in der Regel als der Beginn des Verfalls jener angesehen. Anders in dieser Literatur, wo die merkwürdigen Wechselfälle und Schicksale der Volksgeschichte eine normale Entwickelung nicht zuließen. Da ist auch das Verhältnis zwischen der Epopöe und der Geschichte oft ein umgekehrtes, insofern auch im geistigen Leben jener Zustand der lebendigsten und allgemeinsten sinnlichen Betrachtung, die das Epos als dichterische Darstellung einer Handlung durch Erzählung heischt, jene reine Objektivität und Erhabenheit über den in eine gewisse Form gerückten Stoff mehr als häufig von den blinden Zufällen und bunten Gestaltungen des Nationallebens unterbrochen und gehemmt wird. So kann es keine Verwunderung erregen, daß dieselbe Zeit, die das Buch Judith entstehen gesehen, auch ein Werk, wie das sog. *Erste Buch der Makkabäer* hervorgebracht hat, daß somit Roman und Geschichte, statt sich abzulösen, friedlich nebeneinander hergehen. Solche große Epochen mußten ja auf Jahrhunderte hinaus — in ihrer Totalität, wie in den einzelnen Stadien jenes großen Befreiungskrieges — der Phantasie Stoff und Nahrung bieten. Tritt uns somit in Judith eine poetisch verhüllte Epopöe der Hasmonäerkämpfe gegen die Syrer entgegen, so sehen wir in dem ersten Makkabäerbuch eine wirklich historische Schilderung jener großen Zeit in schlichter, schmuckloser, dem biblischen Erzählungston nahestehender Form; beide Werke gehen aber sichtlich von denselben Motiven aus und sind zu gleichen Zwecken geschrieben.

Mit Wärme und Lebhaftigkeit, mit geschichtlicher Treue, wenn auch nicht ohne zahlreiche Irrtümer, erzählt das Buch die Kämpfe der Makkabäer von der ersten Erhebung des Priesters Matathia gegen den Tyrannen Antiochus Epiphanes bis zum Tode des Hohenpriesters Simon (175—135 v. Chr.). Wir sehen jene heldenmütige Schar aus den Bergen ihrer Heimat hervorbrechen und das verzagte

Volk zum Aufstand anfeuern, wir folgen mit Spannung den Heldenzügen des Judas Makkabäus, der das Joch des syrischen Tyrannen abschüttelt, und unsere natürlichen Sympathien begleiten das Volk auf seinem Befreiungszuge bis zu seiner glücklichen Rückkehr und bis zur Reinigung seines Heiligtums, bis zu seiner völligen Unabhängigkeit. Mit dem Regierungsantritt Johann Hyrkan's, für den sie auf dessen „hohepriesterliche Chronik“ verweist, schließt die Geschichtserzählung ab.

Die wohltuende Wärme, die das ganze Buch durchzieht, schloß eine merkliche Objektivität nicht aus, durch die das erste Makkabäerbuch alle anderen Apokryphen weit überragt. Der Verfasser liebt sein Volk innig und hängt mit Begeisterung an den Fürsten aus dem Hasmonäergeschlecht; aber er ist nicht blind gegen die Gebrechen dieses Volkes und er verschweigt auch nicht die Fehler seiner Fürsten. Ein fernerer Vorzug ist die religiöse Anschauung, die frei ist von dem Aberglauben und Wunderglauben, der zu jener Zeit üppig emporwucherte, ja die sogar von dem Unsterblichkeitsglauben nichts weiß, der damals alle Gemüter erfüllte. Man hat deshalb den Autor in den Kreisen der Sadduzäer gesucht, die diesem Glauben gegenüber sich ablehnend verhielten. Und es klingt dies nicht unwahrscheinlich, da die Ideen, welcher jener Partei eigentümlich waren, auch bei unserem Verfasser anzutreffen sind, und allein schon aus diesem Parteistandpunkt die Vorliebe für die hasmonäischen Fürsten zu erklären ist.

Daß das Buch deshalb in rabbinischen Kreisen unbekannt oder mindestens nicht genannt wurde, ist leicht erklärlich, so anregend und erbaulich auch sein Inhalt, so vortrefflich seine Tendenz war. Nur dunkel kennen die Rabbinen diesen Inhalt aus undeutlichen Ueberlieferungen, nach denen die Abfassung des Buches den Schulen Hillel's und Schammai's zugeschrieben wird, wogegen jedoch nicht mehr als alles spricht. Jedenfalls aber hat das Buch hebräischen Ursprung, wenn auch das Original frühzeitig verloren gegangen ist. Hieronymus will zwar noch diesen hebräischen oder aramäischen Text vor sich gehabt und benutzt haben, — indes klingt das etwas unwahrscheinlich, da schon Flavius Josephus die ziemlich wörtliche, wenn auch sonst nicht gerade gelungene griechische Uebersetzung benutzte. Der „chaldäische“ Titel, unter dem das Buch bei den Kirchenvätern erscheint, *Σαρβὴθ Σαβανειέλ*, ist trotz alles darauf verwendeten kritischen Scharfsinns bis heute noch nicht genügend erklärt. Einer neueren Untersuchung zufolge soll er etwa „Widerspenstigkeit der Gott Widerstrebenden“ bedeuten und sich natürlich zunächst auf die Syrer beziehen. Die Echtheit der Aktenstücke, sowie der chronologischen Angaben nach der sog. seleukidischen Aera vom Jahre 312 v. Chr., und auch die der lyrischen Ergüsse des

ersten Makkabäerbuchs ist wiederholt angezweifelt worden. Die letzteren sind wahrscheinlich ältere Lieder, die damals im Volksmund lebten. Der Quell der Lyrik war bereits versiegt. Die historische Treue aber und die schlichte Objektivität des Buches, das uns zeigt, wie in einer Epoche nationaler Selbständigkeit auch die echte Geschichtsschreibung wieder erblüht, ist selten angezweifelt worden.

* *
*

Einen ganz anderen Charakter trägt das gleichfalls apokryphische sog. *Zweite Buch der Makkabäer*, das sich nicht zu seinem Vorteil von dem ersten Makkabäerbuche unterscheidet, mit dem es übrigens gar keinen inneren Zusammenhang hat.

Es erzählt in weitschweifiger und phrasenhafter Darstellung die hasmonäischen Kämpfe von Seleukos IV. Philopator bis zum Tode Nikanor's in der Schlacht bei Adasa und dem Freudenfest, das aus diesem Anlaß an jedem 13. Adar als sog. Nikanor-Tag gefeiert wurde (175—161). Die Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandteilen, die Unzuverlässigkeit der historischen und chronologischen Angaben machen das Buch im ganzen zu einer ziemlich trüben Quelle.

Schon der Anfang, der zwei Briefe der palästinensischen Juden an die alexandrinischen enthält, in welchen diese zur Feier der beiden Erinnerungsfeste, des Chanukkafestes am 25. Kislew und des Nikanorfestes am 13. Adar, aufgefordert und in denen märchenhafte Berichte über die Auffindung des heiligen Feuers durch den Propheten Jeremia mitgeteilt werden — der erste trägt das Datum des Jahres 125 v. Chr. — gibt sich als eine plumpe Fälschung zu erkennen. Auch der Zusammenhang dieser beiden Briefe mit dem Buche selbst ist ein sehr loser; ein formloses „aber“ (*δέ*) sollte diese Verbindung zwischen den beiden sich oft widersprechenden Teilen herstellen.

Das Buch selbst tritt als Auszug aus einem dieselbe Epoche behandelnden größeren Geschichtswerk des sonst unbekannten Jason aus Cyrene auf, von dessen Schrift einzelne Bruchstücke durch das sog. IV. Makkabäerbuch restituiert wurden; und es ist darum nicht zu ermitteln, ob die vielen Unklarheiten und Unwahrheiten auf Rechnung des Jason oder des späteren Bearbeiters zu stellen sind. Aber wie in der historischen Treue, so steht es auch nach der ethischen Tendenz in schroffem Gegensatz zum ersten Makkabäerbuche; ein Geist phantastischer Schwärmerei, wirren Aberglaubens, exklusiven Nationalstolzes und glühenden Patriotismus ist an die Stelle der milden, frommen und wahrhaftigen Gesinnung getreten, die das erste Buch so vorteilhaft auszeichnet.

Die Fortdauer nach dem Tode wird hier zum ersten Male mit grobsinnlichen Vorstellungen vermischt und die Idee der Unsterblichkeit in das Bereich mythologischer Vorstellungen gezogen. Der Verfasser weiß von einem „Totenopfer" des Judas Makkabäus für die gefallenen jüdischen Krieger zu erzählen und bemerkt dazu, daß der Held wohl daran getan habe, jenes Opfer zu veranstalten, um die Reinigung der Verstorbenen von ihren Sünden zu bewirken. Daneben findet sich in einem gleichfalls dem Juda zugeschriebenen „Traumgesicht", in welchem ihm nacheinander der Hohepriester Onias und der Prophet Jeremia erscheinen, der Glaube an eine Fürbitte der Religion für die Lebenden deutlich ausgesprochen und ausdrücklich bekräftigt. Es ist aber kaum zu glauben, daß der Verfasser mit solchen Ideen die religiösen Anschauungen der frommen Juden seiner Zeit ausgesprochen habe, da die rabbinische Schriftauslegung selbst aus jener Epoche weder von einer Lehre der Totenopfer, noch auch von einer Fürbitte der Seligen für die Sterblichen auch nur das Geringste berichtet.

Das zweite Makkabäerbuch, das sich also auf wesentlich hellenistische Vorstellungen stützt, wurde unzweifelhaft zuerst in griechischer Sprache geschrieben, ebenso wie seine cyrenische Quelle, und zwar allem Anschein nach um die Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. in Palästina. Seines martyrologischen Inhalts wegen wurde es in der Kirche zu einem beliebten Erbauungsbuch, und die schöne Legende von dem Heldentod der Mutter und ihrer sieben Söhne kehrt auch in der Haggada wieder.

* *
*

Die Gewohnheit, alle merkwürdigen Rettungen des jüdischen Volkes aus Feindeshand nach Analogie des ersten Buches mit dem Namen „Makkabäerbücher" zu bezeichnen, hat auch dem sagenhaften Bericht über die merkwürdige Rettung der ägyptischen Juden aus Todesgefahr unter Ptolemäus IV. Philopator (221—204) den Namen des *Dritten Makkabäerbuchs* beigelegt. Es steht durch die Unwahrheit seiner Berichte und die bombastische Form derselben an Wert noch unter dem zweiten Makkabäerbuch.

Der Vorgang, den es schildert, entbehrt jeder historischen Beglaubigung, obwohl auch Flavius Josephus, allerdings von einem späteren Ptolemäer und nach anderen Motiven, die Legende erzählt. Nach unserem Bericht soll Ptolemäus Philopator, weil er in Jerusalem nicht in das Allerheiligste des Tempels eindringen konnte, seine Rache an den Juden Aegypten's gekühlt haben, indem er sie alle in einen Zirkus treiben und dort von Elephanten, die zu diesem schönen Zweck noch durch berauschende Getränke gereizt worden waren, zerstampfen lassen wollte. Im entscheidenden Momente

richteten sich die Elephanten gegen ihre Treiber und die zahlreichen ägyptischen Zuschauer des Schauspiels, die Juden aber wurden wunderbar gerettet.

Man hat das seltsame Buch in das zweite vorchristliche Jahrhundert verlegen wollen. Indes spricht schon seine Stellung in der griechischen Bibelübersetzung, hinter dem spätere Ereignisse besprechenden zweiten Makkabäerbuche, noch mehr aber sein Inhalt für eine spätere Abfassungszeit, zwischen dem ersten vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Dieser Inhalt sowohl wie die Form möchten auch auf Aegypten als die Heimat des dritten Makkabäerbuchs schließen lassen, wogegen allerdings manche schwerwiegende Gründe geltend zu machen wären. Nicht der letzte dieser Gründe ist die Art und Weise des Gottesbegriffes, den der Verfasser genau nach der biblischen Lehre und ohne jede hellenistische Beimischung formuliert. Es klingt an die prophetische Anschauungsweise sogar ziemlich wörtlich an, wenn er die Persönlichkeit und Unendlichkeit Gottes wie die himmlische Vorsehung durch den Ausspruch bekräftigt, daß der Himmel Gottes Wohnsitz sei, unzugänglich für die Menschen, und daß Gott nur für den sichtbaren Thron seiner Herrlichkeit im Tempel Zion's sich eine Wohnstätte geheiligt, sowie daß die Vorsehung den Juden beigestanden habe, was in dem Schluß des Buches durch den Ausspruch nochmals bekräftigt wird: „Gepriesen sei der, der Israel zu allen Zeiten erlöst.“

In der Kirche ist das Buch nicht zu kanonischem Ansehen gelangt, und deshalb ist wohl auch nicht einmal eine lateinische Uebersetzung davon angefertigt worden. Neben dem griechischen Urtext ist übrigens noch ein syrischer vorhanden.

* * *

Begreift man immer noch, wie das *Dritte Makkabäerbuch* zu der Ehre dieses Titels gekommen, so scheint diese Bezeichnung für das sog. *Vierte Buch der Makkabäer* geradezu unerklärlich, da dasselbe einer viel spätern Zeit und einem ganz andern Gedankenkreise angehört. Nur um des äußern Zusammenhangs willen gehört das Buch in die Besprechung der apokrypischen Literatur, aus deren Rahmen es durch seinen Inhalt vollständig heraustritt.

Der Umstand, daß dasselbe in zwei Sammlungen zugleich vorliegt, hat ihm eine besondere kritische Wichtigkeit verliehen. Es findet sich nämlich im Anhang zur griechischen Bibelübersetzung und unter den Schriften von Flavius Josephus mit dem charakteristischen Titel einer *Predigt über die Herrschaft der Vernunft*. In dieser Doppelstellung spricht sich die Meinungsverschiedenheit,

die seit dem 4. Jahrhundert über Verfasser und Entstehung des Buches geherrscht, schon deutlich aus.

Für Eusebius ist die Autorschaft des Josephus eine ausgemachte Sache. Und erst der neuesten Zeit war es vorbehalten, die Tatsache bis zur Evidenz zu erheben, daß das Buch unmöglich diesem Schriftsteller angehören könne, sondern vielmehr eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sei.

Das Ganze ist eine philosophisch-moralische Betrachtung über die Märtyrergeschichten des zweiten Makkabäerbuches und trägt wie dieses den alexandrinischen Ursprung deutlich auf der Stirn geschrieben. Nur das beständige Schwanken zwischen allegorischer Methode und historischer Darstellung schließt das Buch aus dem Kreise der alexandrinischen Literatur aus und erschwert die Forschung über seinen Ursprung.

Die Weisheit wird nach den theosophischen Begriffen jener Schule als „die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge“ definiert. Als das Resultat dieser Erkenntnis aber erscheint das mosaische Gesetz, das wiederum geistig erfaßt wird. Die Ideen von Vernunft und Tugend, von Frömmigkeit und Sittlichkeit entsprechen ziemlich genau den Anschauungen des jüdischen Alexandrinismus. Dagegen aber finden sich in dieser Predigt wieder Ansichten, die von denen jener Philosophie erheblich abweichen, so vor allem der Unsterblichkeitsglaube, dann die oft wiederholte Forderung, in der die ganze Betrachtung gipfelt, daß die wahre Frömmigkeit darin bestehe, eher alles zu leiden, als auch nur eine im mosaischen Gesetz enthaltene Vorschrift zu übertreten.

Die Wahrscheinlichkeit spricht für das Palästina vor der Zerstörung als das Heimatland dieser philosophischen Rede, deren Schluß übrigens — auf seine Echtheit hin geprüft — mannigfache Bedenken hervorruft. In ästhetischer Hinsicht enthält die Schrift neben manchen Geschmacklosigkeiten und absoluten Widersprüchen auch viele feine und treffende Bemerkungen. Sie ist im ganzen „der Mahnruf eines patriotischen Mannes, aus der politischen und sittlichen Verkommenheit der Gegenwart zu gläubiger Betrachtung der Vergangenheit sich zu erheben“, zugleich das einzige Ueberbleibsel jüdisch-griechischer Beredtsamkeit, die damals in hoher Blüte gestanden haben muß.

* * *

Einen größern geschichtlichen Wert als die drei letzten Makkabäerbücher und wohl auch mehr innern Wert als diese hat das sog. *Dritte Buch Esra*, in der Septuaginta auch das erste genannt, indem dann die biblischen Bücher *Esra* und *Nehemia* als zweites und drittes Buch Esra bezeichnet wurden. Es hat den Zweck, die

Geschichte des Tempels in der letzten Zeit vor und hauptsächlich nach dem babylonischen Exil zu erzählen und auszuschmücken. Seinem wesentlichen Kern nach aber ist es nur eine Bearbeitung der biblischen Bücher Esra und Nehemia und zweier Kapitel der Chronik — II. 35 und 36 — nur mit manchen Veränderungen und Umstellungen.

Wahrscheinlich hatte der griechische Text, in dem das Buch noch vorhanden, eine Urschrift, die weit umfangreicher war und vielleicht jene biblischen Bücher vollständig paraphrasierte. Daß das Buch ein Torso, zeigt schon der unvermittelte Schluß, sowie der Umstand, daß von Nehemia, aus dessen Buch doch einige Stücke mitgeteilt sind, nichts erwähnt wird.

Zu dieser Bearbeitung kommt aber noch als Anhang in zwei Kapiteln eine poetische Legende von Serubabel, welche sich sonst nicht vorfindet und ihrer eigentümlichen Haltung wegen bemerkenswert ist. Dieser Serubabel, ein Page des Königs Darius, soll der Sage nach bei einem Wettstreit, „wer der Stärkste sei", den Sieg davongetragen und als Preis sich dafür erbeten haben, daß Darius das Gelübde, welches er bei seinem Regierungsantritt abgelegt: den Tempel zu Jerusalem aufzubauen, nun erfülle. Ob seiner Klugheit bewilligte der König diese Bitte und so erlangte Serubabel, der nur noch im Buche des Propheten Sacharja erwähnt wird, die Erlaubnis zur Rückkehr nach Jerusalem, und Darius ließ den Tempel auf seine Kosten wieder aufbauen.

Die Vermutung, daß dieses Stück ursprünglich hebräisch geschrieben wurde, hat viele Wahrscheinlichkeit für sich, ebenso wie die Annahme, daß das Buch sowohl wie dieser legendenhafte Anhang in Palästina entstanden und von einem dortigen Hellenisten abgefaßt seien. Als der Autor der Legende, die wahrscheinlich damals im Volksbewußtsein lebte, wird nich ohne innere Berechtigung der griechische Uebersetzer des Buches selbst angesehen. Die ganze Tendenz zeigt einen mit alexandrinischen Ideen innig vertrauten Mann, der die Weisheit Juda's über den bewunderten Witz des Morgenlandes erheben will, weil sie gegenüber jeder andern wirksamen Macht die der Wahrheit als die höchste und stärkste aufstellt. Auch er schließt seine Betrachtung mit den Worten: „Gepriesen sei der Gott der Wahrheit!"

Ueber die Zeit der Zusammenstellung des Buches lassen sich nur vage Vermutungen aufstellen. Der einzige Anhaltspunkt ist — außer dem Inhalt selbst — die Tatsache, daß Flavius Josephus dasselbe gekannt und benutzt hat. Es mußte also wohl mindestens ein Jahrhundert vorher schon geschrieben sein. Das Buch hat aber trotz seines Inhalts weder bei den Rabbinen noch in der Kirche Anklang gefunden und ist deshalb nicht zu kanonischer Bedeutung

gelangt. In der apokalyptischen Literatur dagegen nimmt es einen hervorragenden Platz ein. Es stellt den Ausgang der jüdischen Apokalyptik dar, deren Anfang das Buch Daniel, deren Blüte die jüdische Sibylle und das Buch Henoch bezeichnen. Als die Grundansicht aller dieser Schriften kann die Hoffnung auf Befreiung des Judentums von dem Joch der Heidentyrannen durch Aufrichtung einer jüdischen Weltherrschaft und des Messiasreiches angesehen werden. In sieben dunklen und schwer zu deutenden Offenbarungen spricht der Autor dieses Buches jene tiefe Sehnsucht nach dem Anbruch des Messiasreiches aus, die in den trüben Tagen der Idumäerherrschaft sicher alle edlen Gemüter in Palästina erfüllt und durchdrungen hat.

* * *

Einen erheblich geringeren Wert haben die *Zusätze zu Esther*, die man später sogar in ein zweites, drittes und viertes Buch Esther abzuteilen versucht hat. Sie haben fast sämtlich einen apologetischen Zweck, die biblische Erzählung zu verteidigen und gegen Einwürfe, die wohl schon damals gegen sie erhoben wurden, zu schützen. Dieses ist jedoch in so plumper Form geschehen, daß die Unechtheit sofort zu erkennen ist.

Weder der Traum Mardochai's oder das Vernichtungsedikt des Haman, noch die dramatisch belebte Szene zwischen Esther und dem König, oder das Edikt des Mardochai vermögen ihren spätern alexandrinischen Ursprung zu verleugnen. Ebensowenig können die apokryphischen Beilagen und *Zusätze zu Daniel* über ihren Zweck und Ursprung täuschen. Sowohl die Geschichte der Susanna wie die Legende vom Bel und vom Drachen sind ursprünglich griechisch geschrieben und in Alexandrien von einem hellenistischen Juden etwa im zweiten Jahrhundert v. Chr. verfaßt worden. Der Dichter dieser „unechten Sprößlinge" des danielischen Legendenstammes soll nach einer Kapitelüberschrift ein Habakuk aus levitischem Stamme gewesen sein.

* * *

Gleichfalls ein unechter Sprößling des alten Prophetentums ist das *Buch Baruch*. Baruch, der Sohn Nerija's, war der Schreiber des Propheten Jeremia. Ihm wird nun eine Straf- und Trostrede an Israel, zum Teil aus biblischen Phrasen zusammengesetzt, in den Mund gelegt, die wie alle echte Prophetie mit der Wiederherstellung Zion's und der Rettung Israel's abschließt. Die Unechtheit des Buches ist schon früh erkannt worden; es ist wahrscheinlich auf palästinensischem Boden zu derselben Zeit, wie die meisten jener apokryphischen Bücher, entstanden, und bildet in seiner Abhängigkeit von dem alten Prophetentum und seiner hebräischen Geistes-

richtung einen Gegensatz zu jener seltsamen **apokalyptischen Literatur**, die sich damals zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Geschichte und Weissagung gestellt und deren Hauptarbeit darin bestanden hat, „den Widerspruch der Geschichte gegen das Bewußtsein des Judentums durch die Weissagung der Erfüllung seiner Hoffnung auszugleichen.“

* * *

Die tiefgehenden religiösen und politischen Strömungen in Palästina hätten es wohl, auch wenn solche Zeugnisse nicht mehr vorhanden gewesen wären, voraussetzen lassen, daß die Quellen zur Erkenntnis jenes merkwürdigen Zeitalters einst reichlich fließen mußten. In den biblischen Büchern war ja Vorbild und Richtschnur gegeben, nach denen und aus denen sich eine ganze Literatur entwickeln konnte. Dazu kamen dann jene großen weltgeschichtlichen Ereignisse, die eine idealisierende Behandlung geradezu herausforderten und zu apokalyptischen Weissagungen förmlich reizten. In der Periode vom Ende der Syrerherrschaft bis zum Abschluß des apostolischen Zeitalters ist die Apokalypse in Wirklichkeit die eigentliche Form religiös-politischer Parteischriften, und bis in das Mittelalter hinein erstrecken sich ihre Ausläufer.

In ästhetischer Beziehung hat diese ganze apokalyptische Literatur nur wenig Anlockendes. Allerdings, wo sie in grandiosen Bildern und kühnen poetischen Visionen auftritt, vermag sie noch das Interesse zu fesseln und das Gemüt zu erregen. Im weitern Verlaufe der Entwickelung aber verzerren sich die Bilder und dehnen sich zu endloser Langweiligkeit aus, die Visionen werden matt und eintönig, das Ganze verliert sich in ein mystisch-symbolisches Zahlen- und Bilderspiel, aus dessen Ideen die Theologie immerhin ihre „Heilswahrheiten“ schöpfen und an dessen schwierigen Problemen die Kritik auch ferner ihre Freude haben kann, das aber für den ästhetischen Sinn an Reiz und Interesse verliert.

Aus der Zahl der Schriften dieser Richtung, die fast sämtlich in das letzte vorchristliche Jahrhundert fallen und auch wohl sämtlich in Palästina entstanden sind, können nur drei in Betracht kommen, weil sie noch auf dem Boden der jüdischen Literatur stehen: das *Buch Henoch*, die *Psalmen Salomo's* und das *Buch der Jubiläen*.

Das *Buch Henoch* knüpft an den Patriarchen gleichen Namens an, von dem in der Genesis erzählt wird, daß ihn Gott von dieser Erde zu sich genommen habe. Ein Engel des Herrn führt ihn nun durch die Unterwelt und enthüllt ihm alle Geheimnisse der Natur und des Jenseits. Es ist mit Recht als der erste Versuch, die biblische Weltanschauung gegen den eindringenden Hellenismus zu

verteidigen, angesehen worden. Mit geringerm Recht wurde die Behauptung aufgestellt, daß dieser Versuch ein durchweg gelungener sei. Und geradezu verkehrt erscheint es, in dieser künstlichen und matten Kompilation „den Geist alttestamentarischer Poesie und Prophetie mit seinem erhabenen Schwung und unerschöpflichen Reichtum tiefsinniger, religiöser Bilder“ wiederzufinden. Eine solche Auffassung erschiene unverständlich, wenn man nicht hinzufügte, daß sie aus theologischen Kreisen stamme und den wohlüberlegten Zweck verfolge, aus den messianischen und eschatologischen Ideen des Buches gegen „das in kleinlicher Kasuistik verknöcherte Herz der Pharisäer“ Kapital zu schlagen.

Der oder die Autoren des Buches Henoch wurden deshalb mit Vorliebe unter den Essäern gesucht. Und es ist immerhin möglich, daß auch diese Schrift zu den „geheimen Büchern“ jener Partei gehörte, zu denen man ja, eben ihrer Geheimhaltung wegen, alles zählen kann, was man sonst nirgends unterzubringen weiß.

Man darf aber aus der ursprünglichen Tendenz des Buches durchaus nicht den Schluß ziehen, daß es sich gegen die hellenistischen Ideen und Vorstellungen entschieden ablehnend verhalte. Vielmehr ist es stark mit theologischen und philosophischen Elementen des Griechentums geschwängert, zu denen dann noch christliche Elemente hinzukamen, um die Verwirrung zu vergrößern. So sind die messianischen Ideen, derentwegen die Theologie gerade auf dieses Buch so erheblichen Wert legt, entschieden christlichen Ursprunges und spätere Interpolation irgend eines frommen Judenchristen. Der „Menschensohn“, der „Sohn des Weibes“ und andere derartige Bezeichnungen weisen auf diesen Ursprung unverkennbar hin. Nicht minder zeigen griechische Herkunft die Schilderungen des Himmelreichs und der Weltkatastrophe, des Paradieses und des Hades. Dieses liegt im Osten jenseits des erythräischen Meers, jenes natürlich im äußersten Westen. Ein feuriger Strom wälzt sich dorthin, in dem die Sonne täglich untertaucht, und an dessen Ufern die Seelen der Dahingeschiedenen sich ergehen. Die Vorstellung vom Paradiese mischt jüdische und heidnische Anschauungen untereinander und gelangt zu dem Resultat, daß die Gerechten im Paradiese mit den Engeln für die sündigen Menschen beten.

Trotzdem hat man die Schrift für ein Erzeugnis des palästinensischen Judentums aus der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts anzusehen. Auf Palästina weist nicht nur die Kenntnis und Bezugnahme auf die Bibel, sondern auch die genaue Bekanntschaft mit den Lokalverhältnissen, am meisten aber die wiederholt ausgesprochene Vorliebe für das heilige Land hin. Das Buch wurde dort unzweifelhaft in hebräischer oder aramäischer Sprache geschrieben. Man kannte es lange nur in einem äthiopischen Text

vollständig, den der Engländer Bruce 1773 aus Abessinien nach Europa brachte. Erst neuerdings sind große Bruchstücke einer griechischen Uebertragung gefunden worden, die aber den Rückschluß auf das Vorhandensein einer hebräischen Urschrift gestatten, außerdem existiert noch eine altslavische Version. Das Henoch-Buch eröffnet die Reihe der *Pseudepigraphen*, d. h. der an das kanonische Schrifttum sich anlehnenden Literaturerzeugnisse, die in der Kirche nicht die gleiche Anerkennung wie die Apokryphen gefunden haben. Der Ueberschätzung gegenüber, die das Buch wegen seiner Ideen über Engel und Dämonen, über die Zukunft und den Messias sich zu erfreuen hatte, ist die Bemerkung eines objektiven Beurteilers sehr zutreffend: Man habe es als ein Glück anzusehen, daß die alte Kirche das Buch verworfen und daß es schließlich in Vergessenheit geraten sei, da der Einfluß seiner seltsamen Ideen auf die Denkweise des Mittelalters sehr verderblich hätte einwirken können, wenn man etwa dem Buch kanonische Weihe beigelegt hätte.

* * *

Länger bekannt und ästhetisch wichtiger als das Buch Henoch sind die sog. *Psalmen Salomo's*, eine Sammlung von achtzehn religiösen Liedern, die zwar nicht mehr den lyrischen Charakter der biblischen Psalmen tragen, doch aber auf denselben Ton gestimmt sind und die Anschauungen frommer jüdischer Kreise widerspiegeln, in denen die Belagerung Jerusalems durch den römischen Feldherrn Pompejus und die Entweihung des Tempels als nationales Unglück angesehen wurden.

Aus jener Periode stammen diese Lieder, denen ein späterer Sammler, wohl um sie als Psalmen zweiten Ranges zu bezeichnen, den Beinamen salomonischer, zum Unterschiede von den davidischen Psalmen, gegeben hat. Für die lyrische Oede jener Zeit, deren Poesie nur noch in Reminiszenzen sich bewegte, sind die Ergüsse einer frommen Seele, da andere Zeugnisse fehlen, charakteristisch. An die Mahnungen und Warnungen für Israel vor dem Abfall, an die Schilderung der göttlichen Strafen ob der sittenlosen Führung der letzten Makkabäerfürsten, knüpfen sich elegische Töne, dann wiederum sehnsuchtsvolle Zukunftshoffnungen und glutvolle messianische Bilder, die aber, weil sie keine Analogie in der zeitgenössischen Literatur haben, für untergeschoben erklärt worden sind.

Eine nachbessernde Hand winkt uns aus den Bildern vom „heiligen Geiste“ und von dem „sündlosen Messias-König“, „dessen Worte feuriger sind als kostbares Gold und dessen Reden wie die Reden Heiliger sind inmitten geheiligter Scharen“, deutlich entgegen. Es ist wohl wahr, daß mit der zunehmenden politischen Not die Sehnsucht der Juden nach einem Messias immer heftiger

wurde, aber sie sprach sich nicht in so vergeistigten Bildern und in solch spiritualistischen Ideen aus, wie in dem 17. und 18. Stück der Psalmen Salomo's.

Auch diese Sammlung ist in Palästina und vermutlich zuerst in hebräischer Sprache geschrieben worden. Wir besitzen nur eine ziemlich genaue griechische Uebersetzung.

* *
*

Nicht ganz zur apokalyptischen, wohl aber zur pseudepigraphischen Literatur gehört auch das *Buch der Jubiläen* oder die sog. *Kleine Genesis*, ein erst in unserer Zeit gleichfalls im äthiopischen Text der abessinischen Kirche und teilweise auch in altlateinischer Uebertragung aufgefundenes Buch. Es knüpft an die biblische Genesis an und erzählt die Urgeschichte in sagenhafter Form, in Zeitperioden und in Jahrwochen verteilt. Die Abweichungen von dem biblischen Grundtext stützen sich zum größten Teile auf die Auslegungen und Deutungen der Haggada, denen dieses Buch unbedingte Folge leistet, das somit ohne Frage noch auf durchaus jüdischem Boden stand. Ob dasselbe eine essenische Tendenzschrift gegen die Pharisäer war, um den Einfluß zu brechen, den diese durch die Bestimmung der Festzeiten nach ihren astronomischen Berechnungen auf das jüdische Kalenderwesen ausübten, ob es den Stempel dosithäisch-samaritanischen Ursprunges an sich trage, oder ob es trotz seiner Abweichungen von der palästinensischen Halacha ein in Palästina etwa 30—60 n. Chr. hebräisch geschriebenes Buch eines hettenistischen Juden mit ausgesprochen jüdisch-traditioneller, doch aber antipharisäischer Tendenz sei, hat die Kritik bis jetzt nicht festzustellen vermocht.

Die grobsinnliche Gottesidee, die geschmacklose Engel- und Dämonenlehre, die phantastische Vorstellung von den Höllenstrafen, dies alles weist auf die Entartung hin, in der sich diese Literatur zu jener Zeit befand. Alle religiösen Ideen werden vermengt und entstellt, alle philosophischen Anschauungen verzerrt und verkehrt; ein wüstes Chaos jüdischer und griechischer Vorstellungen wogt durcheinander, in dem die neuhinzukommenden christlichen Ideen das Tohu-Wabohu vollenden. Nur selten blitzt durch all' die Verwüstung ein Blitzstrahl hellen Lichtes, poetischer Empfindung, wie in jener Schilderung, die die Herrlichkeit der messianischen Zeit vorführt und die als charakteristisch für den besseren Teil dieser Literatur hier angeführt werden mag.

„Und die Häupter der Kinder werden weiß sein von grauen Haaren und ein Kind von drei Wochen wird alt erscheinen wie ein hundertjähriges, und ihr Zustand wird zu Grunde gerichtet werden durch Not und Drangsal. Und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, ihre Gesetze zu verlassen und zu suchen nach den Geboten und sich zurückzuwenden auf den Weg der

Gerechtigkeit. Und die Tage werden anfangen zu wachsen, und die Menschenkinder werden älter werden von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis daß ihre Lebenszeit sich tausend Jahren nähert .... Und keinen Alten und Lebenssatten wird es mehr geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Friede und Freude vollenden, und leben, ohne daß ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre. Denn alle ihre Tage werden Tage des Segens und der Heilung sein. In jener Zeit wird der Herr seine Diener heilen und sie werden sich erheben und werden immerdar tiefen Frieden schauen und ihre Feinde wieder verfolgen. Und sie werden es sehen und danken und sich freuen mit Freuden in Ewigkeit. Und sie werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte und allen ihren Fluch; und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben, und sie werden erkennen, daß der Herr es ist, der das Gericht hält, und der Gnade übt an Hunderten und an Tausenden und an allen, die ihn lieben. Und du, Mose, schreibe dieses Wort auf; denn also ist es aufgezeichnet auf dem Zeugnis der himmlischen Tafeln für die ewigen Geschlechter."

* * *

Es ist nicht unbedingt nötig, in solchen Visionen eine antizipierte Christologie der jüdischen Lehrer jener Zeit anzunehmen, aber wohl ist es klar, daß sie den Weg zum Christentum als der Erfüllung dieser Weissagungen bahnen. Und so steht die Literatur, die sich an diese Schriften anschließt, wie die *Himmelfahrt Mose's*, die *Apokalypse Abraham's*, die *Testamente der zwölf Patriarchen*, die *Himmelfahrt des Propheten Jesaja* u. a. entweder schon auf der Grenzscheide zwischen jüdischer und christlicher Weltanschauung oder ganz auf dem Boden der letztern.

Alle diese Schriften atmen denselben Geist, alle sind sie der messianischen Erwartung gewidmet, und aus gleichem Anlaß zu denselben Zwecken auf palästinensischem Boden geschrieben worden. Ueber dieser ganzen Literatur aber lagert ein Hauch dumpfer Schwüle, wie vor einem nahenden Sturm, und ein Geist schmerzlicher Resignation, wie er die Menschheit in einer Zeitepoche durchzucken mochte, da Religionen sich ihrem Untergange zuneigten und ein neuer Glaube sich auf ihren Trümmern erhob, gegen dessen siegende Macht die einst verehrten Götter zu völliger Farblosigkeit erbleichen mußten.

Mit diesen Schriften apokalyptischen Charakters, den letzten nichtkanonischen Ausläufern der ganzen Richtung, schließt die Literatur der Apokryphen ab. Indem wir deren Gebiet noch einmal überschauen, fällt uns ein oft angewendetes und oft verspottetes, aber trotzdem immer und immer wieder neu sich aufdrängendes Bild ein, das diese Apokryphen dem goldenen Ring vergleicht, der das Neue Testament mit dem Alten Bunde vereinigt. Zwei Wege führen von der biblischen Literatur aus in die geistige Entwickelung der Folgezeit: der eine leitet durch die Apokryphen in das Herz des Neuen Testaments, der andere geht

durch die jüdische Literatur mit ihren Verzweigungen von Halacha und Haggada, deren fernerer Entwickelung sich unser Augenmerk nunmehr zuzuwenden haben wird.

---

## III. Die hellenistische Literatur.

Ein uraltes Bibelwort war es, das zuerst die beiden Hauptfaktoren der menschlichen Kultur, das Judentum und den Hellenismus, in nahe Verbindung brachte. Nach der Verheißung dieses biblischen Wortes sollte Gott Japhet ausbreiten und in den Hütten Sem's wohnen; nach späterer sinniger Deutung sollte die Schönheit dem Japhet, die religiöse Erkenntnis dem Sem durch dieses alte Wort zugeschrieben und damit das ureigene Grundwesen der beiden Völker ausgedrückt sein, die schon in fernen mythischen Zeiten in irgend einem durch Handel und Wandel vermittelten geistigen Verkehr gestanden haben mögen, und die dann, nachdem sie lange getrennte Pfade gegangen, schließlich an einem Punkt der Weltgeschichte aufeinanderstoßen. Von diesem geistigen Verkehr weiß die Geschichte nichts oder nur sehr wenig, die Sage desto mehr zu berichten; geschäftig hat sie die Reisen und Wanderstudien griechischer Philosophen nach dem Osten begleitet und dort mit den Denkern des Orients in einen Gedankenaustausch gebracht, dem bedeutende philosophische Systeme entsprossen seien. Mehr aber als solche Bildungen der Sage sprechen historische Tatsachen für diesen Weltverkehr jener Zeiten, dessen Zusammenhänge und Einflüsse eine noch nicht geschriebene Geographie des Denkens zu enthüllen haben wird. Die Fäden dieser Geistesentwickelung laufen herüber und hinüber, wie die des Weberschiffleins; gelingt es, sie zu entwirren, dann wird auch das Geheimnis jener Ideenwanderungen in lichtvoller Klarheit dem erstaunten Forscherauge aufgehen. Und was jetzt scheinbar unvermittelt einander gegenübersteht, wird dann in seinen Wechselbeziehungen verstanden und erklärt sein: die Blüte der antiken Kultur in Juda und Hellas, den Stammsitzen der zwei hervorragendsten Völker der semitischen und indogermanischen Rasse, von denen unsere ganze Zivilisation ausgegangen ist, und in denen der typische Gegensatz der beiden Weltrassen zu seinem Höhepunkt gelangt. Soweit es der historischen Forschung gelungen ist, die Wege dieses Verkehrs zu ermitteln, waren es die Phönizier vor allem, dieses seefahrende und handeltreibende Volk, die durch das Medium der materiellen Kultur auch die geistige den alten Hellenen vermittelt haben. Eine Uebereinstimmung der religiösen Grundlehren der Aegypter, Phönizier und Griechen ist schon früh erkannt und nachmals durch die wissenschaftliche Erforschung der

klassischen Mythologie bestätigt worden. Die alten Sagen von Danaos, dem ägyptischen, und Kadmos, dem phönizischen Einwanderer, die von einem späteren Geschichtsschreiber erwähnte Ueberlieferung, daß die ältesten dorischen Fürsten der Abstammung nach Aegypter gewesen seien, endlich die von demselben Schriftsteller mitgeteilten Angaben über die von den Hellenen im Nillande gemachten „religiösen Anleihen“ weisen auf zweifellose, wenn auch im einzelnen kaum noch bestimmbare Einflüsse des semitischen Orients auf die hellenische Religionsentwickelung und auf die Ausbildung der griechischen Mysterien hin. Bestätigt sich die Vermutung, daß die Pelasger und die Phönizierphilister identisch seien, so wäre das Medium dieser Einflüsse historisch über jedes Bedenken nachgewiesen. Je mehr die Hellenen aber später in künstlerischer Durchbildung ihren pantheistischen Glaubenskreis vollendeten, desto schärfer traten sie natürlich in Opposition gegen den Spiritualismus der monotheistischen Religionsidee.

So steht schon in nebelgrauer Vorzeit den dreißigtausend unsterblichen Göttern des Hesiod der ewige Gott, der „Einzige und Alleinige“, Mose’s gegenüber. Und auf den Lobgesang David’s: „Herr, unser Gott, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde“, antwortet Pindar wehmütig: „Eins ist der Männer, eins der Götter Geschlecht; wir atmen aber aus einer Mutter beide.“ Die Anschauungen rücken einander näher, wenn wir dem Wort des Euripides: „Vielfach sind die Gestaltungen des Göttlichen“ die Klagen des „Predigers“ folgen hören, dem „alles Werdende vergänglich ist“, nur der Geist nicht, der zu Gott zurückkehrt, von dem er ausgegangen.

Die Griechen hatten eben in ihrem Kultus die in sich vollendete harmonische Natur, die Israeliten die Genesis, die Geschichte dieser Natur und den Kultus dessen gefeiert, der sie geschaffen. „Jene gingen von der Mannigfaltigkeit, diese von der Einheit des Lebens aus, jenen war die Welt ein ewiges Sein, diesen ein ewiges Werden. Die vollendete Schöpfung der Natur spiegelt sich im griechischen, die Geschichte ihres Werdens im kosmischen und organischen, wie im Leben des Menschengeschlechts, im jüdischen Geiste ab.“ Beide Richtungen wurden typisch für die Kulturentwickelung der Menschheit, beide Richtungen konnten, da sie einander zum erstenmal nach langer Nacht im Sonnenglanze des mazedonischen Cäsarismus begegneten, ein neues Drittes schaffen, das beide Weltanschauungen, den Natur- und Geschichtskultus, zu einer harmonischen Welteinheit abgeklärt hätte.

Aber freilich, das Schwert des Helden und Eroberers konnte wohl die Völker bezwingen, nicht aber den Geist. Und die Hellenen waren in den Tagen Alexander’s d. Gr. ebensowenig mehr die

alten Griechen Homer's und Pindar's, wie die Juden jener Zeit die Israeliten Mose's und Jesaja's. Ein erschöpftes, abgeblaßtes Hellenentum trat einem weltmüden, in sich abgeschlossenen Judentum gegenüber; trotzdem erzeugte die Berührung neue Keime geistigen Lebens und befruchtete den Boden beider Weltanschauungen.

Die griechischen Denker mußten zu der Wahrheit und Reinheit des mosaischen Gottesglaubens mit Erstaunen und Bewunderung aufblicken, da sie alles, was in ihrer Träume Dämmern ihnen als heilige Ahnung aufgestiegen, hier zu lebendiger Wirklichkeit verkörpert sahen. Die Juden hinwiederum mußten von der maßvollen Heiterkeit und göttergleichen Schönheit des Hellenismus begeistert und entzückt sein, der ihnen ein neues Lebenselement eröffnete. Allerdings, die Griechen waren geborene Philosophen, und mit dem Moment, da sie ihre geistig-nationale Einheit erlangt hatten, blühte bei ihnen das philosophische Denken in Schulen und Systemen und reifte bis zur höchsten Vollendung. Wer also den Strom philosophischer Erkenntnis bis zu seinen Urquellen verfolgen will, der muß zu den jonischen Physiologen hinaufgehen, wer aber die Entwickelung der religiösen Begriffe genau kennen lernen möchte, der findet in dem biblischen Schrifttum deren Quellen und Ursprünge. Das jüdische Volk war kein spekulatives, und es ist immerhin wahrscheinlich, daß Jesaja und Salomo von den Tiefen metaphysischer Forschung, in die griechische Denker kühn hinunterstiegen, keine Ahnung gehabt haben mochten. Die Juden hatten aber die religiöse Idee, und erst als sie die griechischen Philosophen kennen lernten, fingen sie über diese Idee und in ihr zu forschen an, während die Griechen sich dieser Ideen bemächtigten, sie systematisch miteinander in Verbindung zu bringen, durch philosophische Spekulation zu entwickeln und dialektisch mit dem natürlichen Denken zu verbinden suchten.

Daneben aber zeigte sich auch ein verderblicher Einfluß des hellenischen Lebens auf das jüdische. Die alte Reinheit der Sitten wich dem üppigen Lebensgenuß; statt der Lehrhäuser wurden Gymnasien, Zirkusse und Amphitheater besucht, statt der religiösen Gedenktage heidnische Götterfeste und wüste Bacchanalien gefeiert. Das alte Bibelwort fand neue Deutung: Japhet hatte sich bis in die Hütten Sem's ausgebreitet und wohnte daselbst! Die strenge Zucht und Sitte des altjüdischen Lebens wich immer mehr dem glänzenden, unsittlichen Leben, das die Fremden nach Palästina gebracht; griechische Sitten und griechische Namen verdrängten die heimischen, und bis in die Tiefen des Volkes stieg dieser hellenische Geist, der über der schönen und heiteren Lebensführung seiner religiösen Ideale vergaß und die alten Gesetze vernachlässigte.

Darob erschrecken die Lehrer dieses Gesetzes nicht wenig. Schon sehen sie die kaum errungene religiöse Einheit vernichtet, schon den Zaun, den sie um das mosaische Gesetz mühsam errichtet, niedergerissen. Daher ihr Haß gegen das hellenische Wesen, daher auch ihre tiefe Abneigung gegen die schönen und erhabenen Lehren der griechischen Weisheit und Poesie. Ein heißer Kampf entbrannte in Palästina zwischen Judentum und Hellenismus und schied beide länger denn ein Jahrhundert in zwei große feindliche Lager. Bald hatte die eine, bald die andere Partei die Oberhand; den vollständigen Sieg konnte sich keine zuschreiben. Weder konnte sich der Rabbinismus den hellenischen Ideen ganz verschließen, noch gelang es dem Griechentum, den Rabbinismus zu vernichten. Aber auch zu einem Frieden kam es auf palästinensischem Mutterboden zwischen den beiden feindlichen Kulturmächten nicht, kaum hie und da in Zeiten allgemeiner Verwirrung oder auch allgemeiner Abspannung und tiefer Ermüdung zu einem kurzen Waffenstillstand.

Der Friede zwischen den beiden großen Weltanschauungen wurde vielmehr auf einem anderen Boden geschlossen, auf dem uralten Kulturboden Aegypten's, wo die Ptolemäer den Juden eine neue Heimat gegründet und wo diese, einst die Sklaven des Landes, nun in Frieden und unbehelligt lebten.

Ebenso wie die Verpflanzung der Juden nach diesem Lande begünstigten die Ptolemäer auch die Fortschritte der Wissenschaften und der allgemeinen Bildung, als deren Mittelpunkt die Stadt Alexandrien drei Jahrhunderte vor und fast noch zwei Jahrhunderte nach der Entstehung des Christentums gelten konnte. Die prächtige Stadt war ein Stapelplatz für Ideen und Waren, eine Heimstätte feinster Bildung und ästhetischen Lebensgenusses. Der Einfluß und das Geld der Ptolemäer begründeten dort die erste große Bibliothek der Welt — mit 700000 Rollen — und sammelten in dem Museum alle Zelebritäten der Wissenschaft und Literatur zu gemeinsamem Schaffen.

Zum erstenmal zeigte sich hier eine neue Seite an dem jüdischen Volke, die für seine literarische Entwickelung von großer Bedeutung werden sollte: der Eifer, mit dem es sich einer neuen Bildung anschließt, eine frische geistige Entwickelung in sich aufnimmt, wo ihm Licht und Luft gegönnt werden, und wo man es nicht in Not und Elend verkümmern läßt. Die Juden waren bald der griechischen Sprache mächtig und lebten sich schnell in den Ideenkreis der sie umgebenden hellenischen Welt ein. Eine innige, selten getrübte Verbindung der Geister und eine wissenschaftliche Regsamkeit entsprang aus diesem Verhältnis, dessen Frucht die jüdisch-hellenistische Literatur ist. Nach einem Jahrhundert war

diese Hellenisierung so weit fortgeschritten, daß sie die Quellen ihrer Religion schon fast nicht mehr in der hebräischen Ursprache lesen konnten, daß sie in verschiedenen Städten eigene Tempel sich errichtet und von dem Mutterlande fast unabhängig gemacht hatten. Dadurch wurden die Beziehungen zwischen Palästina und Aegypten immer mehr gelockert; sie hätten vielleicht ganz aufgehört, wenn nicht inmitten all' dieses frischen Bildungsstrebens die hellenisierten Juden durch feindliche Angriffe, gehässige Verdächtigungen und wohl auch durch Verfolgungen immer von neuem an ihre väterliche Religion und an die alte Zionsstadt erinnert worden wären. So blieb das religiöse Element auch in der Fremde tätig und wirksam in der Belehrung über den Inhalt des Glaubens, wie in der Verteidigung seiner Lehren äußeren Angriffen gegenüber. Denn die Griechen sahen mit Unmut, daß die Juden sich als gleichberechtigt neben ihnen entwickelten, und ihre Schriftsteller konnten auf Beifall rechnen, wenn sie die semitischen Fremdlinge wegen ihres vordringlichen Wesens, wegen ihrer Geschäftigkeit, wegen ihrer fremdartigen Erscheinung angriffen, während der wahre Grund der Antipathie der war, daß sie von diesen Fremdlingen in geistiger Beziehung überflügelt zu werden fürchteten. Dadurch waren die Juden genötigt, das Erbgut ihrer Religion gegen Witz und Spott, wie gegen Haß und Verleumdung der Griechen beständig zu schützen. Der Grundcharakter der jüdisch-hellenistischen Literatur ward daher und blieb auch ein wesentlich apologetischer.

Aus dem Umstand aber, daß die Juden mit der griechischen Bildung auch jene scharfe Zerlegung begrifflicher Anschauungen sich aneigneten, die ein charakteristisches Merkmal hellenischen Geistes in Poesie und Philosophie war, folgte die Tatsache, daß sie das ganze mosaische Gesetz seinem Lehrinhalt nach nicht wie die palästinensischen Glaubensbrüder stillschweigend anerkannten, ohne darüber nachzudenken, sondern daß sie es zu ergründen, philosophisch zu erläutern, symbolisch zu deuten und womöglich mit den griechischen Ideen in Einklang zu bringen suchten. Mit kühner Phantasie erhoben sie sich zu den Geheimnissen der göttlichen Weltregierung, entkleideten sie Engel und Dämonen ihrer Individualität und machten sie zu Ideen und Bildern nach dem Vorbild des göttlichen Plato. Daher der synkretistische Zug, der durch diese ganze Literatur geht und der, selbst nach ihren nur noch spärlich vorhandenen Resten, in der Blütezeit bis zum Uebermaß ausgebildet worden sein muß.

Indem wir dieser Literatur nähertreten, müssen wir uns stets als Ergänzug zu derselben die gleichzeitige literarische Entwickelung des griechischen Alexandrinismus vergegenwärtigen. Auch dieser war trotz allen Glanzes und aller Gelehrsamkeit ja doch nur eine

Epigonenperiode, in der die Theorie hinter der Praxis nachhinkte, während der Genius längst entschwunden war. Das Verlangen, seine Taten und Wunder natürlich zu erklären, entsteht in solchen Zeiten regelmäßig. Man gibt sich dann wissenschaftliche Rechenschaft, unter welchen Bedingungen und Verhältnissen der Genius seinen poetischen Zauber entfaltet und hegt das fromme Sehnen, daß ein solcher über kurz oder lang doch wieder erscheinen und dann nach den Abstraktionen und Regeln auftreten werde, die ihm die Zeit vorgezeichnet. So entsteht in Perioden, denen der Genius fehlt, die Theorie, das Wissen, die Gelehrsamkeit, die ihn erklären und ihm nachhelfen möchten. Aber wie sie, ohne ihre Schuld, ein Zeugnis sind für das Sinken des nationalen Geistes und der dichterischen Kraft, so sind sie doch auch andererseits wiederum das Resultat der Fülle und Klarheit allgemeiner Bildung und des geistigen Fortschritts. Eine solche Periode erschöpften Geistesaufschwungs und erblühender Gelehrsamkeit war die alexandrinische, und diese Signatur trugen alle ihre geistigen Schöpfungen.

Die Plejade der alexandrinischen Poeten, in der man ja sogar die homerische Dichtkunst wiedererstehen sah, war nur ein schwacher Nachklang griechischer Weltpoesie, und alle ihre Epen, Hymnen, Idyllen und Lehrgedichte konnten den Genius der Antike nicht wieder erwecken. Auch die Schulen der neuplatonischen Philosophen vermochten mit ihren pantheistischen und mystischen Anschauungen die Erinnerung an den erhabenen Meister der Wissenschaft von den Ideen doch nicht bannen, und die fleißigen Forschungen der alexandrinischen Grammatiker konnten den Glanz der Wissenschaften und der Geschichtsschreibung aus Hellas' Blütetagen auch nicht im Entferntesten erneuern.

Nichtsdestoweniger hatte auch diese Epigonenzeit ihre großen Verdienste. Die Kärrner, die nach den bauenden Königen kommen, sind nicht minder wichtig und notwendig wie diese. Was in Alexandrien für die Fortbildung der einzelnen Wissenschaften durch Forschungen, Erläuterungen, Untersuchungen und Besprechungen geleistet wurde, jene höhere philologische Kritik, die von dort aus ihren Weg nahm, die philosophische Idee des subjektiven Geisteslebens, die dort entstanden, dies alles war von unberechenbaren Folgen für die Zukunft und verleiht jener Epoche hohen Wert und unvergängliche Bedeutung.

An all' diesen Arbeiten und Bestrebungen haben die alexandrinischen Juden lebhaften und tätigen Anteil genommen, gebend und empfangend, lehrend und lernend, in selbständigen Schriften, in gemeinsamer Arbeit wie in unausgesetzter Tätigkeit für das Erbgut ihres väterlichen Glaubens, dessen Schätze den griechischen

Mitbürgern zu vermitteln natürlich ihre vornehmste Sorge bilden mußte.

* * *

Aus solchen Motiven und wahrscheinlich direkt aus den Uebertragungen, die die jüdischen Bibelvorleser (Meturgeman) zu den sabbathlichen Vorlesungen in Alexandrien gaben, entstand schon in früher Zeit die erste griechische Bibelübersetzung, die sog. *Septuaginta,* die gleichsam eine Pforte am Eingang zur jüdisch-hellenistischen Literatur bildet. Ihren Ursprung, den die Geschichte in tiefes Dunkel gehüllt, hat die Sage poetisch verherrlicht. Nach dieser soll Ptolemäus II. Philadelphus (285—246) von seinem Bibliothekar Demetrius Phalereus darauf aufmerksam gemacht worden sein, daß ihm in seiner großen alexandrinischen Bibliothek grade noch die heiligen Bücher der Juden fehlten. Darauf habe der bücherliebende König eine Deputation nach Jerusalem zum Hohenpriester Eleasar geschickt, damit ihm dieser gelehrte Männer sende, welche die biblischen Schriften ins Griechische übertragen sollten. An dieser Deputation will sich auch der erste Verbreiter dieser Sage, der Verfasser des sog. Aristeas-Buches, beteiligt haben. Der Hohepriester geht auf die Bitte des Königs ein, nachdem er von dem Dekret gehört, das der König kurz vorher behufs Freigebung von hunderttausend jüdischen Sklaven in Aegypten erlassen, und auch nachdem er die Geschenke gesehen, die Ptolemäus für den Tempel gesandt. Er schickt dem Könige 72 Gelehrte, je sechs aus jedem Stamme, und eine Handschrift des Gesetzes. An einem hohen Festtage zu Ehren eines mythischen Seesieges über den Antigonus treffen die Gelehrten in Aegypten ein, werden von dem König freundlich empfangen und einer philosophischen Prüfung unterworfen, nach deren günstigem Ergebnis ihnen die stille Insel Pharos angewiesen wird, damit sie dort ihr Werk ausführten. In 72 Tagen bringen sie die Uebersetzung fertig, die dann eben jener Demetrius aufgeschrieben hat. Jeder der Uebersetzer hatte für sich besonders gearbeitet, und doch stimmten wie durch göttliche Einwirkung alle 72 Uebersetzungen vollständig überein. Der König ist über diesen Erfolg erfreut und beschenkt die Gelehrten fürstlich. Den alexandrinischen Juden gewährt er überdies ihre Bitte, sich eine Abschrift dieser Uebersetzung machen zu dürfen, die nach den 72 oder 70 Uebersetzern den Namen Septuaginta erhielt.

Wieviel Sage und wieviel Historisches an dieser Erzählung, die sich auch in der Haggada vorfindet, und die so viele Unwahrheiten enthält, wie z. B. daß Demetrius Phalereus der Bibliothekar des Ptolemäus Philadelphus gewesen, ist sehr schwer zu ermitteln.

Nach der rabbinischen Sage hat letzterer die 72 Gelehrten berufen, ohne sie über den Zweck dieser Berufung vorher zu unterrichten, und ihnen dann befohlen: „Schreibt mir das Gesetz Eures Lehrers Mose auf.“ Die 72 Gelehrten hatten dann übereinstimmend dreizehn Stellen des biblischen Textes geändert.

Das einzige Historische an diesen Sagen scheint die Tatsache zu sein, daß zu den Zeiten des Ptolemäus Philadelphus jene griechische Bibelübersetzung begonnen wurde. Die alexandrinischen Juden fühlten das Bedürfnis, der immer mehr schwindenden Kenntnis des Hebräischen und den Angriffen der heidnischen Gegner durch diese Uebertragung der Bibel vorzubeugen. Wie man daher auch jene Sagen deuten will, so viel steht fest, daß um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Uebersetzung des Pentateuchs in griechischer Sprache bereits vorlag und von Schriftstellern jener Zeit benutzt wurde. Die Uebersetzung wurde natürlich nicht auf einmal ausgeführt, und es dauerte länger als zwei Jahrhunderte, bis die ganze Bibel übertragen wurde. Dadurch entstand natürlich ein in seinen einzelnen Teilen sehr verschiedenartiges Werk, von dem eigentlich nur der Pentateuch als ein gemeinsames Unternehmen der alexandrinischen Juden autoritative Geltung genießen konnte.

Neueren Forschungen zufolge, die sich ebenfalls auf eine haggadische Ueberlieferung stützen, soll jedoch die Uebersetzung der Septuaginta erst ein volles Jahrhundert später, unter Ptolemäus Philometor, etwa um das Jahr 150, von fünf jüdischen Gelehrten, ausgeführt worden sein. Dem widerspricht nun allerdings nicht nur der Wortlaut jener Ueberlieferung, die allem Anschein nach nur von dem Verbot einer Niederschrift des hebräischen Textes mit griechischen Buchstaben, wie sie damals von des Hebräischen Unkundigen wohl angestrebt wurde, nicht aber von einer griechischen Uebersetzung spricht, sondern auch und hauptsächlich die sichere Tatsache der Benutzung der Septuaginta durch Schriftsteller, die im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts in Aegypten lebten.

Wahrscheinlicher klingt die Hypothese, daß die unter Philadelphus begonnene Uebersetzung unter Philometor ein Jahrhundert später revidiert, ergänzt oder abgeschlossen worden ist. Indes liegt, wie gesagt, das ganze Gebiet der Septuaginta im Dunkeln. Viel weiter sind die Forschungen der Kritik über den Wert der Uebersetzung und den Geist, der sich in derselben ausspricht, gediehen, weil sie auf der Unterlage des noch vollständig vorhandenen Textes sich aufbauen konnten.

Nach diesen Untersuchungen haben die Uebersetzer der Septuaginta nach einem von den rezipierten hier und da abweichenden Bibeltext gearbeitet. Indes zeigen sich nur bei der Bearbeitung

des prophetischen Jeremia-Buches in der Tat erhebliche Unterschiede.

Die Sprache, in der sie das Werk schufen, das von einer großen Bedeutung für die Kenntnis des Bibelwortes werden sollte, war jenes hellenistisch-dorische Idiom, wie es damals in Alexandrien gesprochen wurde, aber kein Judengriechisch, wie man lange angenommen hat. Sie wurde für die ganze hellenistische Literatur maßgebend und blieb auch nicht ohne Einfluß auf die spätere Entwickelung der griechischen Schrift- und Umgangssprache; ja sie übte sogar durch die wörtlichen Uebertragungen der christlichen Uebersetzer auf das Lateinische eine tiefere Wirkung aus, so daß durch das Medium jener lateinischen Kirchensprache und der durch diese erheblich beeinflußten neueren Bibelübersetzungen wichtige Elemente der Septuaginta selbst in die neueren Sprachen Europas, namentlich in die deutsche und englische, eingedrungen sind.

Nicht minder wichtig war der Geist dieser Septuaginta, in dem man schon die ersten Spuren der jüdisch-hellenistischen Philosophie entdecken kann. Es ist falsch, zu behaupten, daß man ja nicht für gebildete Griechen übersetzte, an deren Beifall den Juden wenig gelegen war. Im Gegenteil, das Bestreben, sich den Beifall dieser zu erringen, ist nicht nur in der ganzen Literatur vorherrschend, es tritt auch schon in dieser Uebersetzung erkennbar hervor. Zuvörderst natürlich in dem Bemühen, die Anthropomorphismen der Bibel zu entfernen, zu mildern oder durch geläuterte metaphysische Begriffe, wie sie damals bereits in Alexandrien herrschend waren, zu ersetzen. Wenige Beispiele werden genügen, um dies zu erhärten. Wenn es in der Bibel heißt, daß Gott „von Mund zu Munde“ mit Mose gesprochen, so fügt die Septuaginta vorsichtig hinzu: *ἐν εἴδει* „in der Vorstellung“, wodurch aus dem ganzen Bericht alsbald eine Vision wird; wenn dort von dem „Anschauen der Gottheit“ erzählt wird, so verwandelt sie dies hier in ein Bild des Ortes, wo die Gottheit erschienen. Die Mitteilung der Bibel, daß Mose zu Gott hinaufgegangen sei und Gott habe ihm vom Berge her zugerufen, übersetzt sie mit der Wendung: Mose sei auf den Berg Gottes hinaufgestiegen! Den Sklaven, der nicht frei ausgehen, sondern auch nach dem siebenten Jahr im Dienste seines Herrn bis ans Lebensende bleiben will, läßt die Uebersetzung nicht, wie der biblische Text, unmittelbar „vor Gott“ hintreten, sondern vor das Gericht Gottes, den sie auch nicht wie die Bibel einen „Mann der Schlacht“, sondern *συντρίβων πολέμους*, den „die Feinde Zermalmenden“, nennt.

Noch deutlicher tritt das Bemühen, anthropomorphistische Ausdrücke nach Möglichkeit zu vermeiden — denn vollständig dieselben zu entfernen, schien damals so gut wie unmöglich — in den letzten

Büchern der Bibel hervor, die auch später, als der Pentateuch und in Zeiten übersetzt wurden, wo die Gottesidee der hellenistischen Theosophie schon auf viel fortgeschrittenerem Standpunkt als in den Anfängen jener Uebersetzung stand.

Wenn es annähernd feststeht, daß schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Uebertragung der Königsbücher, der Chronik, des Hiob- und des Josuabuches vorhanden war und in Aegypten großes Ansehen genoß, so findet man es gewiß begreiflich, daß z. B. der Uebersetzer des letztern Buches statt von „der starken Hand Gottes“ lieber von seiner „starken Macht“ sprach, daß der Uebersetzer des Jesaja für das Schauen der Gottheit auf Erden den abstrakten Begriff von dem Schauen des göttlichen Heils setzt, daß er statt durch „das Gewand des Herrn“ das Heiligtum mit dessen Herrlichkeit erfüllt, daß er Gott nicht einmal einen „Helden“, sondern umschreibend den „Gott der Mächte“ nennt. So zeigt sich in der Septuaginta — und zwar in ihren ersten wie in ihren spätesten Teilen — fast gleichmäßig das Bestreben: den Gottesbegriff durch Abstraktionen in höherer Reinheit zu fassen und auszudrücken.

Aber auch den Zeitumständen und den Forderungen der Verhältnisse, unter denen sie lebten, haben die Uebersetzer der Septuaginta nach Kräften Rechnung zu tragen sich bemüht. Sie haben doch wohl den Beifall gebildeter Griechen gesucht, wenn sie Vorurteilen, die im Volke lebten, solche Berücksichtigung angedeihen ließen, daß sie einzelne Worte und Ausdrücke sorgsam vermieden, die Spott oder Mißverständnisse hätten hervorrufen können, wie z. B. die Bezeichnung der Esel als Reittiere, die in der Bibel oft sich findet, die in Aegypten aber Anstoß erregt hätte.

Ebenso vorsichtig vermieden sie es, dem Königshause zu nahe zu treten. So z. B. übersetzten sie das Wort „Hase“ (Arnebeth), das in der Bibel bei den Speiseverboten sich wiederholt vorfindet, und das griechisch mit λαγώς hätte übertragen werden müssen, durch δασύπους, um nicht die Königsfamilie der L a g i d e n zu verletzen, so daß die Sage von irgend einer Beziehung des Königs Ptolemäus Philadelphus zu dieser Uebetragung von neuem einen Hauch von Wahrscheinlichkeit gewinnt. Es ist ja wohl möglich, daß der König, der das geistige Leben in Alexandrien eifrig förderte, auch das Unternehmen dieser griechischen Bibelübersetzung mit Interesse verfolgte und ein Exemplar derselben jener großen Bibliothek zu Alexandria, die ja damals alle literarischen Schätze des Altertums vereinigte, einverleiben ließ, so daß die Sage immerhin auf einem geschichtlichen Kern beruhen kann.

In jedem Falle aber hat die Uebersetzung sicher die Teilnahme wißbegieriger Griechen gefunden und jene geistige Wechsel-

wirkung geschaffen, die zwischen Hellenen und Juden in der Folge stattfindet und in mannigfachen Sagengebilden Ausdruck und Deutung gefunden hat. So soll Aristoteles durch die jüdische Lehre bekehrt worden sein, so sollen auch andere griechische Philosophen aus einer schon früher vorhandenen griechischen Uebersetzung heiliger Bücher ihre Weisheit geschöpft haben und dergleichen mehr, was nur seinem tiefern Sinne nach und nicht etwa als historische Tatsache aufgefaßt werden und zu weiteren Schlußfolgerungen Anlaß geben darf.

Die Septuaginta hätte aber nimmer diese große Bedeutung erlangen können, wenn der Charakter der Uebersetzung dieses Ansehen nicht verdient hätte. Freilich ist dieser Charakter in den einzelnen Büchern, die ja aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Uebersetzern herrühren, ein ziemlich verschiedener; im großen und ganzen aber kann man denselben als den einer wortgetreuen Uebersetzung anerkennen. Für den Pentateuch ist dies — mit Ausnahme der schon erwähnten Aenderungen und Umschreibungen — bereits dargelegt worden. Indes erreicht keine der anderen Uebersetzungen den Wert dieser, die die Auffassung der Zeit mit dem hebräischen Text in Einklang zu bringen wußte.

Die späteren Uebersetzungen sind zum Teil sklavisch wörtlich, wie die des Hohenliedes und des Propheten Jesaja, zum Teil allzufrei umschreibend, wie die des Buches Hiob, die übrigens besondere Beachtung für sich in Anspruch nimmt. Wenn nämlich alle anderen früheren und späteren Uebersetzer bloß die Absicht haben, den Text mehr oder minder wörtlich ins Griechische zu übertragen, tritt bei diesem Buche ein ästhetischer Zweck deutlich hervor. Der Uebersetzer will Poesie durch Poesie wiedergeben, „indem er in seinen Umschreibungen allerlei Floskeln aus griechischen Dichtern anwendet, die sich freilich inmitten der sonst auch von ihm angewendeten jüdisch-griechischen Sprache etwas seltsam ausnehmen.“ Dabei ließ er Stellen, die er nicht verstand oder die ihm anstößig erschienen, ganz weg, oder er änderte sie nach dem Sinne der Zeit um. So löblich ein solches Streben im ästhetischen Sinne sein mochte, so wenig ist es gelungen. Wenn der Uebersetzer oder Nachdichter statt Gottes den Engel des Todes substituiert und alle poetischen Anthropomorphismen vorsichtig durch philosophische Schulausdrücke zu ersetzen sucht, so weist dies nur auf sein späteres Alter, wahrscheinlich auf die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, hin.

Besser und wörtlicher sind die prophetischen und geschichtlichen Bücher der Bibel übersetzt, noch schlechter und willkürlicher aber die letzten Hagiographen, insbesondere Esther und Daniel, obwohl die Uebersetzer ja nur durch einen kurzen Zeitraum von

der ursprüglichen Abfassungszeit dieser Bücher getrennt waren und deshalb den Geist und die Sprache derselben tiefer hätten erfassen können. Andererseits sind gerade diese Uebersetzungen als ein Zeugnis dafür angesehen worden, daß diese Schriften damals noch kein so hohes religiöses Ansehen genossen haben, wie die anderen Bücher, da man es sonst nicht gewagt hätte, sie so frei zu behandeln, zu ändern, wegzulassen und zuzusetzen. „So entstand ein Werk, das seinem Urtext wenig entspricht und unter allen den zahlreichen griechischen Uebersetzungen alttestamentlicher Bücher, wenn man die des Buches Daniel ausnimmt, die schlechteste ist.“ So heißt es von der Esther-Uebertragung, während über die Uebersetzung des Buches Daniel mit vollem Recht das noch härtere Urteil gefällt wird, daß kein Buch der Bibel so flüchtig und ungenügend ins Griechische übertragen worden sei, wie dieses.

In Zusätzen, wie sie sich da vielfach finden, war man in Aegypten von einer erstaunlichen Weitherzigkeit, die von der strengen Skrupulosität, mit der man den Text der Bibel im Stammlande Palästina bewachte und bewahrte, seltsam absticht. Jedes Buch, dessen religiöser Inhalt nur irgendwie mit dem der Bibel korrespondierte, wurde übersetzt und der „Septuaginta“ angefügt. So kamen in diese auch jene Bücher, die wir als apokryphische bereits kennen gelernt und die in Palästina als fremdartige streng ausgeschlossen wurden, während in Aegypten merkwürdigerweise zwischen ihnen und den kanonischen Schriften der Bibel fast gar kein Unterschied gemacht worden zu sein scheint.

Läßt dieser Umstand einerseits auf die kritiklose Arbeit der Uebersetzer, — von denen nur zwei bekannt sind: der Enkel des Jesus Sirach, der das Buch seines Großvaters übertrug, und der Uebersetzer des Buches Esther, Lysimachos aus Jerusalem, — ein seltsames Streiflicht fallen, so ist ihm doch andererseits wahrscheinlich die Erhaltung jenes apokryphischen Schrifttums überhaupt zu verdanken, das vermutlich sonst demselben Schicksal verfallen wäre, welches den größten Teil der jüdisch-hellenistischen Literatur ereilt hat: verloren zu gehen und vergessen zu werden.

Daß die Septuaginta früh schon in hohem Ansehen bei den hellenistischen Juden stand, ist bekannt und leicht erklärlich. Besaßen sie doch in dieser Uebertragung das Grundbuch ihrer religiösen Anschauungen, das sie mit den heiligen Schriften anderer Völker nach seinem ethischen und poetischen Gehalt stolz vergleichen konnten. Die griechische Uebersetzung muß auf eine lange Zeit hinaus sogar den hebräischen Urtext fast völlig verdrängt haben, da alle Schriftsteller jener Epoche sie benutzen, nach ihr zitieren und nur sehr wenige Anzeichen überhaupt eine Kenntnis des Urtextes bei einzelnen verraten.

An die Septuaginta lehnt sich somit die ganze jüdisch-hellenistische Literatur an, ihrem Geiste wie sehr oft sogar dem Wortlaute nach. Von ihr ist sie beeinflußt und gefördert. Ob die Uebersetzung auch den Heiden bekannt war, ist bis jetzt noch nicht zur Genüge erwiesen; mit dem sich ausbreitenden Christentum aber gelangte sie zu neuem Ansehen und hoher Geltung.

So steht die Septuaginta als ein merkwürdiges Denkmal jüdisch-hellenistichen Geisteslebens am Eingang zu jener Literaturepoche; noch wichtiger aber erscheint sie, wenn man von den Uebersetzungen altsumerischer Hymnen ins Babylonische absieht, als das erste Unternehmen im Altertum, ein Buch aus einer Sprache in die andere zu übertragen. Mehr als zwei Jahrhunderte haben an diesem Werk gearbeitet, das für die Kenntnis und das Verständnis der biblischen Literatur von nicht genug hoch anzuschlagendem Werte geworden ist, und das das Judentum zuerst in der Weltliteratur eingeführt hat.

* *
*

Ein merkwürdiges Spiel des Zufalls hat uns die Septuaginta fast vollständig erhalten, die daran sich schließende Literatur der jüdischen Hellenisten aber größtenteils verweht. Nur spärlich und dürftig ist das Erbe des jüdischen Hellenismus. Aus unlauteren, vielfach verstreuten Quellen muß man es zusammensuchen, aus Sammelschriften und Uebersetzungen späterer, die es ohne Rücksicht auf seinen Wert und seine Bedeutung exzerpiert und mitgeteilt haben. Wenn es möglich und erlaubt ist, aus so dürftigen Ueberresten sich ein kritisches Urteil zu bilden, so wird dieses kaum zugunsten jenes Schrifttums lauten. Selbst wenn man gern voraussetzt, daß die Werke durch Abschreiber und Kompilatoren viel gelitten haben, selbst wenn man bereitwillig zugesteht, daß sie in ihrer Vollständigkeit einen wesentlich günstigern Eindruck hervorgebracht haben mögen, so ändert dies doch durchaus nichts an dem Urteil, das dieser literarischen Richtung im ganzen nur einen verzweifelt geringen positiven, dagegen aber einen bedeutenden negativen Wert zuschreibt, indem sie einen Einblick in das Wesen und den Gedankengang jener Autoren gestattet, eine gewisse Klarheit über ihre Ziele und Zwecke und ihre apologetische Tendenz verbreitet. Daß diese Klarheit den Charakter einzelner hellenistischer Schriftsteller nicht gerade im günstigsten Lichte erscheinen läßt, berechtigt aber noch keineswegs zu einem sittlichen Verdammungsurteil über die ganze Richtung. Das Streben jener Männer war unzweifelhaft ein vollberechtigtes und achtungswertes. Den Angriffen jugendfeindlicher griechischer Schriftsteller gegenüber, wie Manetho, Apion, Chairemon, Lysimachos, Posidonius, Apollonius Molo, Agatharchides u. a., wollten sie die Reinheit und Er-

habenheit ihres Glaubens dokumentieren, den eigenen Glaubensgenossen aber, die in der Fremde ihrer Abstammung nur zu gern vergaßen, wollten sie die Kenntnis der Bibel, Achtung vor dem Judentum und eine gewisse Selbständigkeit einflößen. Aegypten war ja das Heimatland des literarischen Judenhasses, wo man bald nach der Bekanntschaft mit der dort entstandenen griechischen Bibel es als eine Kränkung des Nationalgefühls empfand, daß die Aegypter bei der Volkswerdung Israels eine so wenig schmeichelhafte Rolle gespielt hatten. Von dort aus hat sich die jugendfeindliche Literatur nach Rom und von da aus durch alle Länder der Welt und alle Jahrhunderte verbreitet. Dies alles darf bei einer Beurteilung jener Literatur, die mehr noch als jede andere aus dem Geist ihrer Zeit heraus erklärt werden muß, nicht übersehen werden. Dann aber wird man auch gerechterweise eben jenen Geist der Zeit, nicht aber das jüdische Volk als solches, für alle Verirrungen und Fehler jener Literatur zur Verantwortung ziehen. Nicht schärfer und treffender kann jene innige Wechselbeziehung zwischen dem Geist des griechischen und des jüdischen Hellenismus ausgedrückt werden, als in den folgenden Argumenten, die ein gelehrter Forscher, dem wir genauere Kenntnis von dieser Frühzeit der jüdisch-hellenistischen Literatur zu danken haben, der falschen Beurteilung jener Periode gegenüberstellt: „Das gesamte Schrifttum des jüdischen Hellenismus ist aus dem Bestreben hervorgegangen, Fremdes und Einheimisches, Heidentum und Judentum, griechische und althebräische Formen, Lehren und Anschauungen in Einklang zu bringen. Welcher Art war die Anregung, welche die Geschichtschreibung von den Griechen empfing? Nicht in der Fülle alter Herrlichkeit erschien das geistige Leben des Griechenvolks dem Orient, als er hellenische Bildung in sich aufnahm ..... In dieser Zeit war die geistige Kraft der Griechen im raschen Niedergange begriffen ..... Auch die Geschichtsschreibung war tief gesunken. Es wäre unbillig, leugnen zu wollen, daß es auch in alexandrinischer Zeit bedeutende Historiker gegeben hat, und den hohen Wert von Studien zu verkennen, die zum ersten Male das All der Natur und die geschichtlichen Tatsachen zugleich zu umfassen strebten. Aber es ist doch unbestreitbar, daß die Leistungen Eratosthenes', des bahnbrechenden Chronologen, Polemon's, des zuverlässigsten Erforschers griechischer Altertümer, Polybios', des zweitgrößten aller hellenischen Geschichtsschreiber, weitaus überwuchert wurden von den unendlichen literarischen Erzeugnissen kleiner Geister; daß rhetorische Effekthascherei, romanhafte Massendichtung, gehässige Skandalsucht die Oberhand hatten. Vor dem Streben nach unterhaltender, ergötzlicher Darstellung, im Streite der Parteien und der Coterien, war der Sinn für geschichtliche Wahrheit fast verschwunden. Die ernste Geschichte war zur

Fabulantin geworden, die persönlicher Eitelkeit oder politischen Tendenzen dienen mußte, bei der man Belehrung und Erholung nicht suchte und nicht fand .... Es ist kein Wunder, daß die Geschichtsschreibung der jüdischen Hellenisten, unselbständig wie sie war, durchaus der herrschenden Strömung folgte ..... In dieser Schule lernte man die Kunst, die Geschichte in einen Roman zu verwandeln und den Roman zur Geschichte zu erheben. Von diesen Lehrern lernte man im Interesse seines Volkes die Wahrheit entstellen, die Fehler der Vorfahren bemänteln, die Lücken der Ueberlieferung durch grundlose Annahmen füllen, ja geradezu Unwahres erdichten. Von den Griechen empfing man selbst die Grundzüge der Fabeln, welche in die alte Geschichte eingestreut wurden ..... Aber man lernte von den Griechen Schlimmeres, als die Verflüchtigung und Trübung der Geschichte; auch die Trugschriftstellerei ist aus Griechenland in den jüdischen Hellenismus eingedrungen ..... Bei den Griechen ist die Kunst literarischer Falschmünzerei so alt, wie ihre Prosaliteratur. Der erste, der sie übte, war kein geringerer, als der edle Solon, der in patriotischem Interesse den Homer interpolierte ..... Es gibt kaum ein Gebiet der Literatur, auf dem sie nicht zutage träte, das nicht durchzogen wäre von diesen giftigen Gewächsen."

Dies ist das Bild, treu und wahr gezeichnet, das der Hellenismus jener Zeit uns darbietet. Und wir erkennen in ihm auch alle Züge, die den jüdischen Hellenismus verunzieren, wieder, über den sich das Kontagium hohler, innerlich unwahrer Schönrednerei, der Geschichtsfälschung und Trugliteratur um so eher und stärker verbreiten konnte, als er ja von diesen griechischen Vorbilden durchaus abhängig und auf diese förmlich angewiesen war. Mit welchem Recht deshalb dem jüdischen Volke seine literarischen Fehler und ethischen Gebrechen angerechnet worden, ist nicht abzusehen, um so weniger, als es ja auch Heiden oder Christen waren, denen neben dem Verdienst, diese Schriften aufbewahrt zu haben, der Vorwurf der Entstellung oder Fälschung gleichfalls nicht erspart werden dürfte. Denn die erhaltenen Bruchstücke der frühesten Literatur des jüdischen Hellenismus verdanken wir zunächst dem Sammelfleiß des Alexander Polyhistor (80 v. Chr.), der mit naiver Unbefangenheit die einzelnen Bausteine zu einem Werk *Ueber die Juden* zusammengetragen und dessen Sammlungen nach Jahrhunderten von dem gelehrten Eusebius in seiner *Praeparatio evangelica* und zum Teil von dem nicht minder gelehrten Clemens Alexandrinus in seinen *Stromata* (Teppiche) veröffentlicht wurden. Wieviel auf diesem weiten Wege verloren gegangen, wieviel vergessen, fortgelassen und entstellt wurde, ist heute kaum noch zu ermessen. Aber schon die vorhandenen Bruchstücke, die kritischer Scharfsinn als treue Kopien

jener alten Werke erkannt und soweit als möglich textlich wiederhergestellt hat, ermöglichen ein Urteil über eine Reihe von Schriftstellern und Dichtern der jüdisch-hellenistischen Literatur, das sie als eifrige und für ihre Tendenzen begeisterte, aber unselbständige und alle Fehler ihrer Zeitgenossen in reichem Maße in sich vereinigende Männer zeigt.

* *
*

Von diesem strengen, aber gerechten Urteil wird jedoch der älteste bekannte Schriftsteller der jüdisch-hellenistischen Literatur, der Chronograph Demetrius, ausgeschlossen werden müssen. Noch zeigen sich bei ihm nicht jene Fehler und Ausschreitungen der Späteren, jedoch auch nicht ihre Vorzüge. Die Fragmente, die uns von ihm erhalten sind, enthalten nur chronologische und biographische Notizen über Personen und Ereignisse der biblischen Vorzeit, von Jakob bis Mose, über Mose und Jethro, über die Wüstenwanderung der Israeliten und über den Untergang des jüdischen Staates. Ob diese Notizen nur Splitter sind aus einem großen Werk über die *Könige in Judaea* (Geschichte seines Volkes), läßt sich aus denselben nicht mehr ermitteln. Dies jedoch läßt sich schon nach einem Blick in die Fragmente sagen, daß sie höchstens für die historische Kenntnis irgend eine Bedeutung, nicht aber einen innern Wert haben; sie sind „nüchtern, anspruchslos und gedankenarm, ohne Gewandtheit des Ausdrucks, ohne Frische und Schwung der Darstellung“ und stechen grell ab von dem Glanz und Prunk der späteren jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibung. Andererseits zeichnet diese Fragmente wieder eine einfache und natürliche Auffassung aus, die gleich frei ist von dem Haschen nach Sagen und Märchen, wie von der Sucht, die biblische Zeit in falschem Glanz, sei es auch auf Kosten der Wahrheit, darzustellen. Ja Demetrius nimmt es mit seiner Aufgabe, eine Chronik zu schreiben, so verzweifelt ernst, daß er selbst die einfachsten Rücksichten auf eine gefällige Form außer Acht läßt, daß er nur dürre Notizen und steife Daten statt lebendiger Geschichtserzählung darbietet. Das Hauptfordernis für eine Chronologie, nämlich die genaue Kenntnis und strenge Verwertung der Quellen, kann ihm freilich nicht abgesprochen werden.

Dabei zeigt sich denn auch das für die ganze Richtung charakteristische Moment: Demetrius, der älteste von ihren uns bekannten Schriftstellern, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und zwar in Aegypten gelebt, ist schon von der Septuaginta eben so abhängig in seinen Forschungen und Berichten wie die spätesten Autoren derselben Literatur! Aber diese Abhängigkeit artet bei Demetrius noch nicht zu blindem Glauben aus;

er hat noch den Mut, eigene Kombinationen aufzustellen, die der griechischen Bibelübersetzung zuweilen geradezu widerstreiten, und genealogische Lücken nach eigenem Ermessen auszufüllen. Seine biblische Exegese hat aber allerdings auch einen vorwiegend theologischen Charakter und dieselbe apologetische Tendenz wie die seiner Nachfolger. Ja sie zeigt sogar eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der haggadischen Exegese des Heimatlandes, so daß die Vermutung zur Wahrscheinlichkeit wird: es habe neben dem palästinensischen auch ein hellenistischer Midrasch existiert, der wie jener und noch mehr wie jener die seltsamste Verbindung nationaler und fremder Ideen, jüdischer und heidnischer Sagenkreise, biblischer und griechischer Formen gewesen ist, der sich neben jenem ziemlich selbständig erhielt, in bestimmenden Teilen sich von ihm beeinflussen ließ, in wichtigen Momenten wieder diesen beeinflußte. Wirr laufen die Fäden zwischen palästinensischer und alexandrinischer Haggada hin und her; ihren Zusammenhang zu enträtseln wird Sache der Forschung sein, die vorläufig die Existenz einer solchen hellenistischen Schriftauslegung und die Tatsache wissenschaftlich festgestellt hat, daß diese nicht bloß von der rabbinischen sich hat beeinflussen lassen, sondern daß sie auch auf jene in still verborgener, doch aber wirksamer und jetzt noch erkennbarer Weise eingewirkt hat. Entfernt man aus dieser hellenistischen Exegese das gräzisierende Element, das ihre Sonderart bildet, so tritt die Aehnlichkeit mit der palästinensischen deutlich hervor, die sogar schon in einzelnen exegetischen Versuchen des Demetrius auffällt. Es ist schwer zu sagen, wo sich diese Einflüsse zuerst geltend gemacht und von wem sie ausgegangen, genug, sie sind schon in den chronologischen Fragmenten des Demetrius — also im dritten Jahrhundert — vorhanden und wirksam.

Als ein Zeugnis dafür haben diese Fragmente hohen literarhistorischen Wert. Aber nicht darin allein, sondern ebensosehr in der nicht wegzuleugnenden Tatsache liegt ihre Bedeutung, daß uns in Demetrius ein Schriftsteller entgegentritt, der mit einfachen Mitteln und zu edlem Zweck, ohne dem gewaltigen Zauber hellenischen Wesens, der um ihn webt und strahlt, zu erliegen, und ohne der falschen synkretistischen Richtung seiner Zeit zu huldigen, zur Belehrung für seine Stammesgenossen, vielleicht auch zur Abwehr feindlicher Angriffe „lieber eine ärmliche, aber wahrhafte Chronik, als eine prunkende und lügnerische Geschichte“ geschrieben hat.

* *
*

Ein weiter Zeitraum trennt die nächsten hellenistischen Schriftsteller von Demetrius: ein tiefer Abstand ist auch zwischen den Anschauungen, aus denen seine Schrift hervorgegangen, und denen,

die ihr nun etwa im Laufe eines Jahrhunderts folgen. Neben dem Bestreben, den historischen Inhalt der Bibel zu erweitern, den religiösen philosophisch zu deuten und gegnerischen Angriffen gegenüber zu rechtfertigen, tritt inzwischen auch eine neue Richtung auf, die in treuer Anlehnung an das Bibelwort eine poetische Fortbildung desselben zu bieten sucht. Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, sei hier, noch ehe wir zu jener interessanten schöngeistigen Tätigkeit übergehen, die sog. historische Richtung in ihren Hauptträgern geschildert, soweit bei diesen alexandrinischen Schriftstellern eben von Historie die Rede sein kann.

Denn nicht ein Geschichtsschreiber, wie etwa Jason aus Cyrene, der in fünf Büchern die Geschichte der Juden beschrieben, aus denen das zweite Makkabäerbuch den bereits besprochenen Auszug bildet und von denen sonst keine Spur vorhanden ist, sondern ein Geschichtsfälscher ist jener Autor, den man den sog. Pseudo-Aristeas genannt hat und dessen Schaffen einen trostlosen Einblick in die Brutstätte eines literarischen Falschmünzernestes gewährt. Sein bereits erwähnter Bericht in Briefform an Philokrates über die Entstehung und Veranlassung der griechischen Bibelübersetzung ist ein einfacher Roman, als solcher freilich nicht ohne Sinn und Geschick erfunden und kunstvoll ausgeführt. Daß sein Autor ihn aber kühnlich als Geschichte ausgibt und für seine Mitteilungen vollen Glauben verlangt, daß er seiner Schrift gefälschte Briefe einverleibt und diese unter der Flagge eines falschen Namens — denn der wirkliche Aristeas war ein Heide und hatte in der Tat fast ein Jahrhundert früher am Hofe des Ptolemäus Philadelphus gelebt — kennzeichnet sein literarisches Streben.

Erst dem vorigen Jahrhundert war es vorbehalten, den Fälscher zu entlarven und ihm die historische Maske vom Gesicht zu reißen, indem man seine erdichteten Tatsachen und seine chronologischen Irrtümer zusammenstellte und aus diesen mit schlagender Sicherheit die Unechtheit des Berichtes nachwies, den er unzweifelhaft im zweiten Jahrhundert, etwa in den letzten Regierungsjahren der Ptolemäer, abgefaßt, und der später zu großem Ansehen und zu allen Ehren einer historischen Quelle gelangte, so daß neuere Historiker die Abfassung des Buches selbst in die Zeit des Tiberius hinunterrückten.

Man hat das Buch ein „Produkt jüdischer Eitelkeit" genannt, weil es aus dem sichtbaren Bestreben hervorgegangen ist, das jüdische Wesen zu erheben und die biblischen Bücher zu glorifizieren. Mochten die Griechen immerhin ihrer spotten, wenn ein König wie Ptolemäus Philadelphus, ein Gelehrter wie Demetrius Phalereus sich so warm der jüdischen Urkunden annahmen und beide ein so lebhaftes Interesse für das jüdische Gesetz zeigten, wenn endlich

diese verspottete jüdische Lehre aus dem philosophischen Disput als Sieger stolz hervorging; ja es war eine Eitelkeit des jüdischen Hellenismus, die uns noch oft in den Weg treten wird, und die vornehmlich in dieser von Philo und Josephus wie von allen christlichen Kirchenvätern durchaus ernsthaft genommenen Schrift das Grundmotiv bildet. Aber war diese Eitelkeit nicht erklärlich aus so ruhmvollen Vorbildern zeitgenössischer Zelebritäten und verzeihlich um der Motive willen, die deutlich das Streben verraten, die Religionsbegriffe der Juden gegen die sich mehrenden griechischen Angriffe zu verteidigen? Sprach sich doch hier der Hohepriester Eleazar über die mosaischen Speisegesetze ganz nach griechischen Schulbegriffen aus; war der Schalk, der sich hinter der Maske des Aristeas verbarg, Schuld daran, wenn man seinem Bericht glaubte, oder vielmehr die irregeführten Zeitgenossen und die gelehrten Nachfolger, die bei ruhiger Erwägung die Mystifikation wohl hätten erkennen müssen? Hätte er kein weiteres Verbrechen begangen, als diese Schrift unter falscher Flagge vom Stapel gelassen zu haben, so wäre ein solches Beginnen, so strafwürdig es im höheren Sinne ist, immer noch verzeihlich. Er hat sich aber wohl schwererer literarischer Sünden schuldig gemacht, und durch die Enthüllungen der Kritik wird aus dem Schalk einfach ein Fälscher. Denn mit nicht geringem philologischen Scharfblick hat diese zwischen dem Bericht des Aristeas und einem Fragment, das unter dem Namen eines sonst unbekannten Artapan erhalten ist, und manchen anderen pseudepigraphischen Schriften jener Zeit eine so auffallende Familienähnlichkeit in der Tendenz sowohl wie in der Ausführung entdeckt, daß sie getrost auch diese Schriften auf Rechnung des Pseudo-Aristeas schreiben konnte. War aber einmal die Existenz eines solchen literarischen Falschmünzers mit Sicherheit nachgewiesen, so lag kein vernünftiger Grund vor, diesem nicht auch die ganz seinem Vorhaben entsprechenden pseudepigraphischen Aktenstücke, Briefe und Verse zuzuschieben, die sich in Werken späterer, sonst durchaus zuverlässiger und ehrlicher Schriftsteller vorfinden.

Was nun die Trugschrift des Artapan in erster Reihe anbetrifft, so hat ein Passus in dem Bericht des Aristeas, wo dieser von einer Schrift ägyptischer Priester *Ueber das Volk der Juden* spricht, die er von den „gelehrten Oberpriestern des höchst gelehrten Aegypten" empfangen haben will und die entschieden panegyrischer Tendenz gewesen sei, auf diese Vermutung geführt. Die Schrift kann aber wohl keine andere als die artapanische gewesen sein, der der Autor, eben um seiner Tendenz willen, ein hohes Alter und ägyptischen Ursprung beilegt. Denn beide Schriften weisen sowohl ihrem Zweck und ihrer Gesinnung, wie ihren Angaben und der Stellung nach, die sie zur biblischen, wie zur griechi-

schen Literatur und zur Geschichte Aegyptens einnehmen, unverkennbar auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Beide verfahren mit der Geschichte nach größter Willkür, beide lassen Heiden auftreten, um das Gesetz Israels zu preisen, beide endlich gehen von denselben Argumenten aus und kommen genau zu denselben Schlüssen, so daß es nahezu unzweifelhaft erscheint: der Verfasser des falschen Aristeas-Buches sei auch der Autor des Artapanischen Buches über die Juden gewesen, das mit einer Kunstfertigkeit, die Geschichte zu verwirren und ägyptische mit jüdischen Sagen zu verschmelzen, auftritt, die staunenerregend ist und das Vertrauen wohl zu erklären vermag, das seine Zeit jene pseudepigraphischen Schriften geschenkt hat.

Ein so abenteuerlicher Roman, wie ihn Artapan von dem Leben Mose's ersinnt, ist selbst in der hellenistischen Literatur jener Zeit kaum zum zweitenmal anzutreffen. Mose ist ihm ein anderer Name für Musäos, der aber nicht der Schüler, sondern der Lehrer des Orpheus gewesen sein soll. Dieser Mose — oder Moyses — soll nicht nur die Philosophie, die Hieroglyphenschrift, viele Geräte und Werkzeuge erfunden haben, sondern auch ein mächtiger Held, der die Aethiopier besiegt, und ein berühmter Städtegründer gewesen sein. Soweit wäre der Roman noch mit einzelnen jüdischen Sagenkreisen identisch, alle Verwandtschaft aber schwindet, wenn Pseudo-Artapan, da er doch ägyptischen Ursprung und gar noch priesterlichen dazu verraten muß, die ägyptische Sage zur Glorifizierung seines Helden heranzieht und diese mit der jüdischen zu einem wirren Fabelbrei vermengt. Nun wird derselbe Moyses mit dem ägyptischen Hermes-Thot identifiziert und als der Urheber des Ibis- und Apis-Dienstes gepriesen, die jüdische Geschichte aber wird förmlich ägyptisiert und in auffällige Beziehungen und erdichteten Zusammenhang mit jener gebracht, so daß die Tendenz unverkennbar ist: gegen alle Angriffe auf die Juden in Mose, ihrem erhabensten Propheten, selbst den Begründer der ägyptischen Gottesverehrung und Staatsverfassung zu feiern.

Natürlich ist diese Schrift sowohl wie jener Bericht des Aristeas alexandrinischem Boden entsprossen. Beide Fälschungen zeigen, was das trügerische Griechenland in der Geschichte wagte, beide auch weisen auf einen Autor hin, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte und sich noch manche andere Trugschrift zu schulden kommen ließ, so daß wir ihn noch einmal in seiner Fälscherwerkstatt werden aufsuchen müssen.

* * *

Ja, schon die Einleitung zu den nächsten Fragmenten eines jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibers, **Eupolemus**, weist

abermals auf die geschickte Fälscherhand des Pseudo-Aristeas hin. Diese Einleitung besteht aus vier Briefen, zwischen dem König Salomo und den Königen Hieram und Uaphres von Phönizien und Aegypten. Dieser Briefwechsel, von derselben Eitelkeit diktiert, die jene ganze pseudepigraphische Literatur hervorgerufen, feiert natürlich in Salomo den „Großkönig" und in den Israeliten eine von den Heiden verehrte und gefürchtete Nation. Der ganze Inhalt der vier Briefe, in denen die beiden Könige zum Teil mit denselben Phrasen dem weisen Salomo antworten, führt unwillkürlich zu Pseudo-Aristeas-Artapan hin, dessen tendenziöser Schriftstellerei selbst solche plumpe Fälschungen nicht fern liegen konnten.

Hat aber Pseudo-Aristeas den Inhalt geliefert, so rührt die stilistische Einkleidung und Umarbeitung sicherlich von dem Eupolemus her, der über *Die jüdischen Könige* geschrieben und vermutlich dem Buche jene vier Briefe vorangeschickt hat. Denn während Pseudo-Aristaes ein glattes und geläufiges, ja sogar phrasenreiches Griechisch voll Ziererei und Pathos schreibt, ist sowohl die artapanische Trugschrift wie dieser Briefwechsel in einem so armseligen, inkorrekten Stil geschrieben, daß man das wesentliche daran ausschließlich der Arbeit des Eupolemus zuschreiben muß, der selbst ein so ungelenker, unbeholfener Skribent ist und dessen schwerfälliges Griechisch trotz gegenseitiger Behauptungen beweist, daß er nicht in Aegypten, sondern in Palästina gelebt und etwa um das Jahr 158 seine Schrift über die jüdische Geschichte abgeschlossen hat.

Dafür sprechen auch noch manche andere Beweise, vor allem eine zeitweilige Benutzung des hebräischen Bibeltextes neben der Septuaginta, dann aber auch die nüchterne Art der Bibelexegese des Eupolemus. Was nun diese selbst angeht, so tritt sie neben solcher Nüchternheit mit einer Freiheit, ja sogar Willkür auf, die nicht nur charakteristisch ist für den Autor, sondern noch mehr für die Zeit, in der ein jüdischer Geschichtsschreiber Text und Inhalt der heiligen Urkunden so nach Belieben und Ermessen ändern, ergänzen, ja verkehren konnte, wie dies Eupolemus gewagt hat, in dessen Berichten über die Chronologie, über die Helden der Bibel und über den Tempelbau so seltsame den Quellen widersprechende Angaben sich vorfinden, und ein Gemisch von griechischer Mythologie und jüdischen Sagen, die zum Teil auch in der späteren Haggada wiederkehren, den Grundton bildet.

Ist aber die Vermutung richtig, daß dieser Eupolemus identisch sei mit dem, welchen — nebst einem gewissen Jason — Judas Makkabäus als Gesandten nach Rom schickte, um dieses zu einem Bündnis mit dem jüdischen Staat zu veranlassen, so zeigt uns die Tatsache, daß ein und derselbe Mann zugleich ein patriotischer

Jude und ein hellenistischer Autor sein konnte, schon in jener Zeit das Vorhandensein einer hellenistischen Strömung in Palästina, die weder das Judentum verleugnete, noch die griechische Bildung von sich wies. Dieses Zeugnis ist für die geistige Entwickelung von größerm Wert als die Schrift des Eupolemus selbst. Es macht uns mit einer neuen Strömung im Geistesleben Palästinas bekannt, die nicht minder wichtig als die bereits geschilderte der thannaïtischen Schriftauslegung war; es erklärt ferner die Möglichkeit der Entstehung hellenistischer Apokryphen wie griechischer Uebersetzungen apokryphischer Bücher, es bestätigt endlich die Kunde von griechischen Bethäusern, griechischen Münzen und Inschriften auf dem Boden Palästinas. Die Tatsache, daß eine Partei religiösgesinnter und jüdisch-patriotischer Hellenisten in jener Zeit in Palästina lebte und schaffte, wird genügen, um die übliche Vorstellung, „daß jeder palästinensische Hellenist ein Vaterlandsverräter und jeder palästinensische Patriot ein Feind hellenistischer Bildung gewesen sein müsse, wesentlich zu berichtigen.“

Die unter dem Namen des Eupolemus erhaltenen Fragmente haben aber noch einen andern historischen Wert. Zwei davon sind nämlich durch verschiedene wichtige Argumente dem jüdischen Eupolemus aberkannt und einem samaritanischen Geschichtsschreiber zugewiesen worden, der nach der Makkabäerzeit lebte und dessen Tendenz wiederum in einer Anpreisung samaritanischer Lehren durch Vermischung derselben mit jüdischen, noch mehr aber mit griechischen Vorstellungen besteht. Zu diesem Zweck wird der heilige Berg der Samaritaner, der Garizim, introduziert, und als dessen erster Priester der Stammvater der Hebräer, der Patriarch Abraham, vorgeführt. Babylonische, griechische und althebräische Sagen werden untereinander gemengt in seinen Berichten von dem Gigantengeschlecht zu Babel wie in seiner Geschichte Abraham's, als eines sternkundigen Weisen, die fast gar keinen sachlichen Wert haben und nur insofern von historischer Bedeutung sind, als sie sichere, wenn auch einizige Zeugen für die Tatsache sind, daß auch zwischen den Samaritanern und den jüdischen Hellenisten ein gewisser Zusammenhang bestanden und daß auch diese Sekte eine hellenistische Literaturströmung gehabt hat. Nicht Pseudo-Eupolemus allein legt dafür Zeugnis ab; noch manche andere Schrift beweist das Vorhandensein einer samaritanisch-hellenistischen Literatur, deren Grundzug eine feindselige Stimmung gegen Juda trägt und eine Annäherung an die Heiden sucht.

* * *

Vor allem gilt dies von den Fragmenten des Malchus-Kleodemus, die freilich nur aus acht Zeilen bestehen, immerhin

aber doch auf die Gesinnung und Abstammung ihres Autors, der den Ehrentitel eines „Propheten“ führt, klare Rückschlüsse gestatten. Wie dieser Titel zunächst schon auf nichtjüdischen Ursprung deutet, da seit Maleachi ihn in Juda niemand getragen, so weist auch seine Schrifterklärung samaritanische Züge auf. Er verknüpft die Geschichte Abraham's mit der phönizischen Heraklessage zu einem förmlichen Mythenbau, der auf ältere heidnische Quellen schließen läßt. Jedenfalls zeigen auch die Bruchstücke dieses Geschichtswerks die Existenz einer samaritanisch-hellenistischen Literatur, welche auf denselben trüben, synkretistischen Grundlagen beruhten und den gleichen, stark ausgeprägten, apologetischen Tendenzen huldigte wie die jüdisch-hellenistische Geschichtsforschung.

Dasselbe Gepräge trägt auch das aus etwa 17 Zeilen bestehende Fragment des Buches über die Juden, das in der Sammlung des Alexander Polyhistor einem israelitischen Geschichtsschreiber Aristeas zugeschrieben, der jedoch mit Pseudo-Aristeas durchaus nicht verwechselt werden darf. Es ist ein Bruchstück aus der Geschichte Hiob's, der Bibel bis auf wenige differierende Punkte getreu nacherzählt und auf die griechische Uebersetzung des Hiobbuches sich stützend, das wahrscheinlich gleichfalls im zweiten Jahrhundert abgefaßt wurde, über welches aber die wenigen erhaltenen Zeilen keine weitere Untersuchung ermöglichen.

Alles in allem bieten die Vertreter der jüdisch-hellenistischen Geschichtsforschung in Aegypten, wie in Palästina und unter den Samaritanern, kein erfreuliches Bild dar und gestatten kein günstiges Urteil über die Wahl ihrer Stoffe, über Mittel und Tendenzen für die Verarbeitung derselben. Es fehlte ihnen die innere Wahrhaftigkeit, die allein Großes und Edles schaffen kann.

* *
*

Ein etwas, wenn auch nicht viel erfreulicheres Bild als die Historiker bieten die *Poeten* der jüdisch-hellenistischen Literatur. Allerdings ist es für eine ästhetische Kritik noch schwerer, aus so spärlichen Fragmenten, wie sie jene bereits erwähnten Sammlungen bieten, ein Gesamtbild sich zu entwerfen und ein Urteil über diese zu fällen. Auch kann der Zufall, der die Gedichte verweht hat, nicht als Zeuge für ihre geringe Bedeutung ins Gefecht geführt werden. Nicht also die poetische Leistungsfähigkeit, sondern höchstens der geistige Fortschritt der Zeitrichtung wird aus den poetischen Fragmenten zu erkennen sein, die die letzten Ueberreste einer wahrscheinlich reichen schöngeistigen Literatur bilden. Hatten die hellenistischen Poeten die Absicht, durch die Gunst der Weisen das zu erreichen, was die Geschichtsschreiber durch den Griffel Klio's bekräftigen wollen, nämlich die Anerkennung des Judentums,

so mußten sie natürlich ebenso wie jene in die biblische Vorzeit zurückgehen und sich aus dieser ihre Helden holen.

Dies taten sie denn auch. Da ihnen aber die Kenntnis des Judentums fehlte, lehnten sie sich mit noch größerer Aengstlichkeit als die Historiker an die Septuaginta an, und die ganze Literatur bildet so das umgekehrte Bild einer natürlichen und normalen Entwickelung. Die Geschichtsforscher usurpieren die dichterische Freiheit und die Poeten die historische Genauigkeit; bei diesen wird die Geschichte zum Gedicht, bei jenen wird das Gedicht zur versifizierten Geschichte.

Einen wirklich poetischen Wert dürften alle diese Ereignisse nicht gehabt haben, denn es fehlte ihnen vor allem andern die Keimkraft der Liebe. Dann aber mangelte ihnen jedes würdige Vorbild. Denn auch die griechische Poesie war damals matt und kraftlos geworden, und nur wie das armselige Nachspiel einer untergegangenen Heroenwelt muten uns die gelehrten Epen des Apollonius an, oder die seelenlosen Hymnen und Elegien eines Kallimachus, selbst die Idyllen eines Theokrit, die empfindsamen erotischen Gedichte eines Alexander und gar die abstrusen Rätselspiele eines Lykophron. Der Blütentraum der Antike war verweht, und es gelang jenem Epigonengeschlecht nicht, ihn ein zweites Mal zu beleben. Es fehlte ihnen die Naturfrische, das individuelle Leben, die dichterische Größe des homerischen Geistes. Sie konnten daher nur noch über die Vergangenheit das Licht glänzender und schöner Erinnerungen ausbreiten, die Fülle des Geschehenen und Entschwundenen auseinanderfalten und in gemütvollen, spielenden, wohl auch anschaulichen Bildern ordnen. So wurde ihre Dichtung eine gelehrte und ängstliche Kunstpoesie, die nur selten einen andern als unerquicklichen Eindruck hervorzurufen geeignet ist.

Und so sind auch die Ueberreste jüdisch-hellenistischer Dichtung nur von einem unfreien, nachkünstelnden Geiste erfüllt, indem sie weder die erhabene Subjektivität der biblischen, noch die gewaltige Objektivität der griechischen Poesie zu erreichen vermochten. Sie haben keinen tiefern ästhetischen, höchstens einen bedingten historischen Wert, und der Fluch des Epigonentums lastet schwer auf ihren Epen und Dramen.

* *
*

Eine so scharf ausgeprägte Subjektivität, wie sie sich in der hebräischen Poesie offenbart, mußte, wie bereits erwähnt, das dramatische Leben notwendig fern liegen. Stoffe, die außerhalb ihres subjektiven Schauens lagen, konnten jene Sänger nicht ergreifen, noch gestalten. Auch verlangt das Drama eine nationale Blüte,

die für Israel mit dem babylonischen Exil und für Hellas mit der Schlacht von Chäronaea endete. Es ist daher wohl glaublich, daß das Drama des jüdisch-hellenistischen Dichters Hesikiel (Ezekielus), vielleicht des in dem Aristeas-Brief genannten Theodektes, trotz seiner guten Anlage und trotz der fließenden Verse, in denen es geschrieben, kein Meisterwerk gewesen ist. Die 270 noch erhaltenen Verse aus verschiedenen Akten dieses Trauerspiels, das den Titel *Ἐξαγωγή* oder *Der Auszug* führte, zeigen uns, daß Ezekielus nach dem Vorbild des Euripides in seinem Drama eine lehrhafte Tendenz, einen Hang zur Reflexion und eine dem Hellenismus eigene Vorliebe, die Helden und Heroen der Sage zu vermenschlichen, ausgedrückt haben muß. Es ist charakteristisch für den Nachahmer des Euripides wie für den jüdischen Hellenisten, der etwa um das Jahr 150 v. Chr. sein Drama in Aegypten geschrieben, also ein Zeitgenosse des Eupolemus gewesen ist, daß er eigentlich auch wieder nur die Heldengestalt des Mose herausgreift und sie in seiner dialogisierten Geschichte in den Vordergrund der Handlung stellt.

Nach dem erhaltenen Szenarium ist es kaum möglich, sich ein Bild dieser Handlung zu entwerfen, in der folgende Personen aufgetreten sind: Mose, Sepphora, Chus, Raguel, ein Bote, ein Kundschafter, und endlich auch noch Gott aus dem Dornbusch. Mose tritt zuerst im Lande der Midjaniter auf; er erzählt die Schicksale seiner Jugend und seine Flucht, da erblickt er sieben Jungfrauen, von denen ihm eine erklärt, in welchem Lande er sei. Darauf wird ihm seine Heirat mit der Sepphora angezeigt. Mose erzählt dann seinem Schwiegervater einen Traum, der zu seinen Gunsten ausgelegt wird. In einem folgenden Akt wird die Erscheinung und das Gespräch Gottes mit Mose mitgeteilt, in dem Gott die Wunder, die er in Aegypten verrichten werde, schon vorher berichtet. Das nächste Fragment führt uns zum roten Meer, wo ein ägyptischer Bote das inzwischen — vermutlich nicht auf offener Szene, sondern in einem Zwischenakt stattgefundene — Ereignis des Durchzugs der Israeliten erzählt. Dann tritt noch ein Kundschafter auf, der dem Mose zwölf Quellen und siebzig Palmen bei Elim sowie den wunderbaren Vogel Phönix beschreibt.

Obgleich in dem Metrum des griechischen Dramas, in Jamben, gesprochen wird, ist das Ganze doch ziemlich prosaisch und fast lediglich der Septuaginta nachgeschriebenes Bibelwort.

* *
*

Außer den Bruchstücken von dem Drama des Ezekielus besitzen wir noch durch den Sammelfleiß des „Vielwissers“ Alexander mehrere Fragmente, im ganzen 23 Hexameter, aus zwei epischen Gedichten,

die man gewissermaßen als Gegenstücke betrachten kann. Allem Anschein nach stand dem judäischen Epos von Philo dem Aelteren *Ueber Jerusalem* ein samaritanisches Epos *Sichem* von Theodotus gegenüber, beide poetische Verherrlichungen und Beschreibungen der Hauptstädte der Judäer und Samaritaner.

Das Gedicht Philo's, welches, wenn nicht ein Fehler des Abschreibers vorliegt, 14 Bücher, wahrscheinlich aber nur deren vier gehabt hat, setzt voraus, daß sein Autor eine genaue Kenntnis der heiligen Stadt besaß, daß er also überhaupt dort gelebt oder jedenfalls länger sich aufgehalten habe, ein neuer Beweis für die Wechselbeziehung zwischen palästinensischem und alexandrinischem Hellenismus. Der Verfasser ist allem Anschein nach einer der ältesten Schriftsteller der jüdisch-hellenistischen Literatur. Aus den wenigen dunklen Versen seines Epos, die noch erhalten, erhellt zur Genüge die Tendenz, Jerusalem und den Tempel auf Moria nach ihrer historischen Bedeutung, nach ihrer topographischen Lage und ihrem religiösen Ansehen gebührend zu feiern. Zu diesem Zweck beginnt er mit der Episode aus dem Leben Abraham's, die auf Moria spielt, mit der Opferung Isaak's. Der Zusammenhang der drei Fragmente ist philologisch noch nicht festgestellt, die polemische Tendenz jedoch gegen das samaritanische Epos steht kaum noch in Frage.

* *
*

Das Epos des Theodotus trägt zwar die Ueberschrift *Περὶ Ἰουδαίων (Ueber die Juden)*; allein es haben fast alle Exzerpte des Alexander Polyhistor dieselbe Ueberschrift, die ein Kollektivtitel zu sein scheint. Der Inhalt der erhaltenen Verse beweist, daß nicht die Geschichte der Juden, sondern die Sichem's, der „heiligen Stadt“ der Samaritaner, der Gegenstand seines Heldengedichts gewesen sein muß, die in pathetischen Versen besungen wird:

> Zwischen zwei hohen, wald- und grasreichen Höhen
> Erscheint das hehre Sichem,
> Die heilige Stadt, unten am Fuße erbaut,
> Mit Mauern von glattem Gestein umgeben.

Auch in diesem Gedicht begegnen wir der allgemein beliebten Vermischung griechischer und jüdischer Sagenkreise, die Poeten und Historiker des jüdischen Hellenismus in gleichem Maße angewendet haben, und Spuren jenes hellenistischen Midrasch, die die rabbinische Haggada ebenfalls aufzuweisen hat. Wenn man aber der geistreichen Hypothese folgt, daß dieser Theodotus derselbe ist, welcher auch in jüdischen Quellen erwähnt wird, und zwar als Teilnehmer an einer Religionsdisputation zwischen Juden und Samaritanern, die Ptolemäus Philometor veranstalten ließ, und bei welcher schon damals sich beide Parteien den Sieg zuschrieben, so

wird man auch weiter folgern dürfen, daß seine Schilderung der Kämpfe der Söhne Jakob's mit Sichem nicht eben in einem den Juden freundlichen Sinne gehalten war.

* *
*

Ungleich größeren poetischen Wert, weil sie an die prophetischen und apokalyptischen Vorbilder der Bibel sich anlehnten, haben die *Sibyllinischen Bücher*, die vielleicht eine zweite Periode der poetischen Literatur des jüdischen Hellenismus repräsentieren. Die Sage von der Sibylle als Prophetin und Weissagerin war aus Rom den Juden zugekommen; sie bezeichnete einen geistigen Vorschritt gegen die Idee der griechischen Orakel und ward in jenen Zeiten ein willkommenes Mittel, in fremdem Gewand die Ankunft des Messias, das Ende der Welt und die Herrlichkeit des Gottesreiches zu verkünden, noch mehr aber die Vorzüge des Judentums zu preisen und gegen den heidnischen Polytheismus anzukämpfen. Was sie unter ihrem Namen und als Juden nicht wagen konnten, legten deshalb hellenistische Dichter in klassischen Versen der heidnischen Sibylle in den Mund, daß diese es den Völkern der Erde verkünde. Und so wahr und überzeugend klangen diese Visionen der Sibylle, daß nicht nur ihre Zeit, sondern noch spätere Jahrhunderte ihren Verkündigungen lauschten und in ihnen heilige Offenbarungen feierten.

Die Schauer des Geheimnisses schwanden, als die Ideen, die hier in mystischer Verhüllung vorgetragen wurden, Gemeingut der Menschheit wurden, und so ward die Sibylle vergessen. Erst im sechzehnten Jahrhundert wurden die sibyllinischen Bücher zum Teil wieder aufgefunden und alsbald in ihrer Unechtheit erkannt. Unserem Jahrhundert war es vorbehalten, den Fund bis auf zwei Teile zu vervollständigen und die vierzehn Bücher der sibyllinischen Weissagungen nach ihrem wahren Wert und ihrer historischen Bedeutung zu würdigen.

So einstimmig aber das kritische Urteil über Wert und Tendenz dieses seltsamen Chaos jüdischer und christlicher Prophezeiungen auf Grundlage der hellenistischen Theosophie lauten mag, so verschieden sind die Ansichten über Abfassungszeit der einzelnen Bücher, ihre Heimat und ihre religiöse Abstammung. Mit historischer Sicherheit ist nur das dritte Buch der sibyllinischen Weissagungen — die sog. erythräische Sibylle — einem jüdischen Autor zuzuschreiben, der darin ältere heidnische Orakel und Ueberlieferungen gesammelt, teilweise überarbeitet und mit den biblischen Weissagungen verschmolzen hat, mit annähernder Sicherheit das vierte und fünfte, einzelne Stücke des ersten, zweiten, achten und die drei letzten Bücher. Diese Weissagungen der erythräischen Sibylle

preisen den tiefen Gehalt des Judentums, und der Dichter ist ohne Frage einer der hellenistischen Poeten in Alexandrien, etwa zu Ende des letzten, nach anderen in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Schwer und bang, ernst und feierlich klingt der Ton dieser Sibylle, die sich als von Gott gesendet einführt, um der Menschen sündiges Geschlecht zur Buße und Rückkehr zu mahnen. Sie aber hören nicht und sind darum allesamt dem Untergang verfallen. Die Geschlechter der Vorzeit ziehen vorüber, und die Reiche der Zukunft werden aufgeführt. Auch sie werden zerstört, und nur das heilige Geschlecht gottesfürchtiger Männer, die Gerechtigkeit und Liebe üben, wird nach mannigfachen Gefahren und Leiden bestehen und erstarken. Schrecklich ist das Bild des Strafgerichts, das die Völker der Erde ereilen wird:

Aber wenn über euch kommt der Zorn des allmächtigen Gottes,
Dann werdet ihr des großen Gottes Antlitz erkennen.
Aber die Seelen der Menschen zumal werden seufzen gewaltig,
Und zum Himmel empor, dem großen, die Hände erheben.
Und man beginnt einen Helfer zu nennen den mächtigen König,
Und des gewaltigen Zorns Abwehr, wo sie sei, zu erfragen.

Im Gegensatz zu diesem apokalyptischen Schreckbild von Feuersglut und Wasserflut, von Not und Krieg und Verderben malt dann die Sibylle, die paränetische Weise der alten Propheten glücklich nachahmend, ein liebliches Bild des ewigen Völkerfriedens und der Herrlichkeit des Messiasreichs, wenn Israel wieder frei sein wird und alle Völker anbeten und erkennen „den unsterblichen König, Gott, den Großen und Höchsten“. . . .

Elendes Hellas, so höre doch auf, dich stolz zu erheben:
Zu dem Unsterblichen fleh', dem Hochherzigen, und nimm in Acht dich.
Sende zur selbigen Stadt das Volk, unkundig des Rates,
Das aus dem heiligen Land des großen Gottes abstammet.
Diene dem mächtigen Gott, auf daß dir einstens ein Teil wird,
Wenn auch dies sein Ende erreicht, und der Tag der Bestimmung
Kommt zu den Menschen heran, den Guten, nach Gottes Befehle.
Denn den Sterblichen wird in Menge die nährende Erde
Geben die trefflichste Frucht an Weizen, Wein und Oliven.
Auch das süße Getränk des lieblichen Honigs vom Himmel.
Bäume und Früchte vom Baum und auch gemästete Schafe;
Ochsen und Lämmer von Schafen und auch von Ziegen die Böcke.
Quellen fließen sie läßt von Milch, der weißen und süßen.
Auch werden sich wiederum mit Gütern die Städte erfüllen;
Und der Boden ist fett, weder Krieg ist auf Erden noch Schlachtlärm.
Auch wird nicht mehr tief aufstöhnend die Erde erschüttert.
Nicht wird Krieg mehr sein, nicht Trockenheit fürder auf Erden;
Nicht mehr Hunger und nicht der Früchte zerstörender Hagel:
Sondern ein großer Friede herrscht auf der sämtlichen Erde,
Und bis ans Ende der Zeit wird Freund sein ein König dem andern;
Und nach einem Gesetz wird die Menschen auf sämtlicher Erde

Der unsterbliche Gott im gestirnten Himmel regieren;
Ein Gesetz, für was immer getan die elenden Menschen:
Denn er selbst ist ein einiger Gott, es gibt keinen andern.

„So spreche ich, die Sibylle“, mit diesem Epilog schließt die Vision, „die ich aus dem assyrischen Babel nach Hellas gekommen bin, um den sterblichen Menschen die Rätsel des Herrn zu verkünden. Denn mir hat Gott geoffenbart, was einstmals gewesen, was zukünftig sein wird, und mir in den Sinn gelegt, auf daß ich es verkünde den Sterblichen allen!“

Auch die Sibylle des vierten Buches tritt mit demselben Anspruch auf, im Namen des großen Gottes zu sprechen, dessen Anbeter nicht durch den Lügenpropheten Apollo verführt, der Verehrung von Steinen sich hingegeben haben, sondern den unsichtbaren Schöpfer des Weltalls lieben und ihm ihre frommen Huldigungen darbringen.

Auch sie schildert von dem Zeitalter der Sündflut an, als dem, in welchem sie, die Tochter des Mannes, der allein von der Flut verschont geblieben, zuerst aufgetreten, zehn Geschlechter bis zum Eintritt des jüngsten Gerichts und zum Beginn des messianischen Zukunftsreiches. Auch sie ermahnt die Unglücklichen zur Rückkehr, ehe das große Strafgericht hereinbricht, durch welches die Welt zerstört werden wird, und dem dann das herrliche Gottesreich folgt.

Der Verfasser dieses schönen Gedichts, das an Erhabenheit und tiefem Sinn nicht hinter dem des dritten Buches zurücksteht, wenn es auch seltsam klingen mag, dasselbe „ein lieblich zartes Sibyllen-Eidyllion“ nennen zu hören, hat aber später als jener, wahrscheinlich um 80 n. Chr., in Syrien oder Kleinasien gelebt. Er hat „in dem vernichtenden Schlage, der seine Nation zehn Jahre vorher getroffen hatte und in den gewaltigen darauf folgenden Naturereignissen (dem Erdbeben auf Kypros, dem Ausbruch des Vesuv) Zeichen des Ausbruchs jenes von Propheten und Sibyllen verkündeten großen Weltgerichts erblickt und seine Mitmenschen eindringlich vor dem Verharren in der Sünde des Götzendienstes und seiner Unsitten gewarnt, die gebeugten Genossen aber tröstend auf die verheißene Zeit ungetrübten Glückes nach dem Weltgerichte hingewiesen.“

Einer viel späteren Zeit, nach manchen Kritikern gar dem siebenten Jahrhundert, gehören die drei letzten Bücher der sibyllinischen Weissagungen an, über deren christlichen Ursprung die neuere Kritik ziemlich einig ist, und die wahrscheinlich gleichfalls in Aegypten im dritten nachchristlichen Jahrhundert verfaßt worden sind.

* * *

In den sibyllinischen Büchern erscheint auch — und zwar im fünften — ein Stück jenes Lehrgedichts, das unter dem Namen des alten milesischen Gnomikers bis auf unsere Zeit kam: das sog. *Phokylideische Gedicht*. Erst der modernen Philologie ist es vorbehalten geblieben, dieses Gedicht mit überzeugender Gewißheit dem jüdischen Schrifttum anzureihen. Es ist eine biblisch-moralische Anthologie, die in Alexandrien etwa zur römischen Kaiserzeit verfaßt und die noch im Mittelalter ihrer ethischen Tendenz wegen vorzugsweise als Knabenlektüre verwendet wurde. In Form einer Mahnrede an die Heiden führt Pseudo-Phokylides ihnen die Gesetze des Pentateuch's vor, welche in Beziehung stehen zu der Moral des Privatlebens oder des öffentlichen nach seinen nicht die jüdische Nationalität berührenden Seiten; und daran schließt er eine Spruchsammlung allgemein ethischer Natur, geordnet nach den Haupttugenden, wie sie in den griechischen Philosophenschulen benannt und behandelt zu werden pflegten. Die ganze Beschaffenheit des Gedichtes und sein ausschließlicher Zweck: „eine zwar aus biblischen Quellen geschöpfte, aber jedes positiv-biblischen Elements entkleidete Anleitung zum sittlichen Leben“ zu geben, reihen dieses Gedicht, das für den Vortrag biblischer Moral Namen und Autorität griechischer Dichter und Philosophen entlehnte, dem Kreise der jüdisch-hellenistischen Literatur an. Daß es den Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts willkommene Schullektüre war, ist deshalb leicht erklärlich, weil es ihnen Gelegenheit bot, die biblische Moral in klassischer Form aus dem Munde eines alten Milesiers verkünden zu lassen. Ebenso erklärlich ist es, daß dies Mahngedicht bei Juden wie bei Christen später in Vergessenheit geriet und gleich wie diese gesamte Literatur nie einen nachhaltigen Einfluß hat ausüben können.

* * *

Wenn man aber den *Sibyllinischen Weissagungen* gegenüber noch eine gewisse Zurückhaltung bewahrt hat, so war man dafür desto freigebiger mit der Beschuldigung des Betrugs dem ersten Vertreter jüdisch-hellenistischer Religionsphilosophie, dem Aristobulus, gegenüber. Nachdem ihn sein erster Biograph schon einen „Lügner und Betrüger“ genannt, haben spätere kritische Nachfolger die gleichen Epithea auch auf das Volk ausgedehnt, dem er entstammt, und diesen „unfrommen Betrug“ als in „der Natur des Hebräers“ begründet gefunden. Am Ende blieb den kommenden Forschern nichts mehr übrig, als den Fragmenten seiner gleichfalls nur in Sammlungen der Kirchenväter aufbewahrten Schrift, einer *Erläuterung der heiligen Gesetze*, die Echtheit überhaupt abzusprechen und sie in das zweite nachchristliche Jahrhundert zu ver-

legen. Auch dieser Schritt ist bereits gewagt worden. Natürlich mußte der Versuch folgen, den schwer verleumdeten Mann wieder zu Ehren zu bringen. Daß dieser Rückweg abermals durch die Fälscherwerkstatt jenes Mannes führt, der den Aristeas-Bericht und die Trugschrift des Artapan, wahrscheinlich auch die Briefe des Eupolemus und die Schrift über die Juden, welche dem Hekatäus von Abdera irrtümlich zugeschrieben worden, und in der pseudosophokleische Verse mitgeteilt sind, um die „Rettung" Aristobul's zu bewerkstelligen, war vorauszusehen.

Aristobul, aus Paneas an den Quellen des Jordan gebürtig (170—150 v. Chr.), hat unter Ptolemäus VI. Philometor gelebt und bei diesem in Ehren gestanden. Auf Veranlassung des Fürsten schrieb er sein Werk, in dem er die ganze Geschichte des Pseudo-Aristeas von der griechischen Bibelübersetzung unter Ptolemäus Philadelphus und die Sage einer früheren voralexandrinischen Uebersetzung einzelner Teile, wie des Auszugs aus Aegypten, der Eroberung des heiligen Landes und der mosaischen Gesetzgebung, gläubig nacherzählt. Er hat eben den Bericht des Aristeas benutzt und bona fide denselben nachgeschrieben, zumal ja seine Tendenz dieselbe war, wie die jener Schriften: das jüdische Wesen heidnischen Angriffen gegenüber zu erheben und zu verteidigen. Solche Anklagen, wie die des Manetho, Agatharchides und anderer judenfeindlicher Schriftsteller, daß die Israeliten eines schrecklichen Aussatzes wegen aus Aegypten vertrieben worden seien, daß sie im Tempel zu Jerusalem einen Eselskopf anbeteten, daß ihre Sabbathfeier lächerlich sei, ja daß sie sogar gottlos wären, mußten die Geschichte zur Apologetik machen, die dann wohl über das Ziel hinausschoß, wenn sie Plato das jüdische Gesetz benutzen, ja sogar Pythagoras aus den Büchern der Bibel seine Weisheit schöpfen ließ. Daß aber Aristobul in gutem Glauben und aus historisch scheinenden Quellen schöpfte, zeigt sein ganzes Auftreten, soviel davon bekannt ist, in unzweideutiger Weise. Auch hätte es der jüdische Hellenist kaum gewagt, seinem König ein Werk voller Lügen, Fabeln und Fälschungen zu widmen, wenn er nicht selbst arg getäuscht worden wäre.

Denn nicht auf all' diese Erzählungen fällt das Schwergewicht seiner Bedeutung, sondern auf seine Tätigkeit als philosophischer Forscher und als Schriftausleger. Seine philosophische Weltanschauung neigt der der Peripatetiker zu, und mit besonderer Vorliebe pflegte er die aristotelische Philosophie, die auf den für die Kunstwerke von Hellas begeisterten, aber auch von den religiösen Ideen seines Volks erfüllten Schriftsteller einen großen Reiz üben mußte. Wußte er doch wahrscheinlich, daß schon Aristoteles an einem frühen Vorgänger und Glaubensgenossen „die echt

griechische Haltung des Mannes, seine Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung" rühmend hervorgehoben hatte, und fand er doch gerade in der Metaphysik dieses Denkers jene Vorstellungen der Gottheit als eines ewigen, übersinnlichen, unveränderlichen Wesens, die als der erste Versuch der griechischen Philosophie erschienen, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, und die mit seinen eigenen Ideen von der Einheit Gottes, wie sie die Bibel lehrt, so leicht in eine gewisse Uebereinstimmung zu bringen waren. Diese Harmonie wollte er durch seine Forschung herstellen, indem er vor allem die bildliche Bedeutung aller sinnlichen Ausdrücke in den heiligen Schriften der Juden darzulegen sucht. Aus diesem Streben entspringt in natürlicher Folge die allegorische Deutungsweise, die für die fernere Entwickelung des jüdischen Hellenismus typisch ist, die wir aber bei den Historikern dieser Literatur in ihrer ersten Periode noch nicht angetroffen haben. Aristobul geht aber ganz in den Spuren der Septuaginta einher, wenn er alle Anthropomorphismen der Bibel symbolisch erklärt und dem König auf dessen Frage erwidert, daß die Bibel nicht etwa buchstäblich, sondern wesentlich allegorisch aufzufassen sei. Nur daß der geistige Fortschritt eines Jahrhunderts ihn schon zu kühnerer Auffassung ermutigt als jene ersten Uebersetzer, so daß er z. B. die Erscheinung Gottes auf dem Sinai nur als eine Herabsendung deutlicher Zeichen seiner Herrlichkeit, nicht aber als ein sichtbares Schauen, und auch die Rede Gottes nicht nach menschlicher Vorstellung, sondern als eine höhere göttliche Einwirkung verstanden wissen will. Seine Erklärungen über den Sabbath — vielleicht eine direkte Antwort auf die Angriffe des Agatharchides — seine Deutung der heiligen Siebenzahl führen unmittelbar in das Gebiet jener allegoristischen Lehrweise, der wir bei ihm in voller Ausbildung begegnen, die aber schon vor ihm in Anwendung gebracht worden sein mochte.

Aber auch nicht auf den Erzählungen und Fabeln, die Aristobul dem Pseudo-Aristeas nachschrieb, beruht sein Hauptverbrechen, sondern in dem Umstand, daß in einem dritten, ihm gleichfalls zugeschriebenen Fragment als Parallelen zu seinen philosophischen Ideen Verse des Orpheus, Aratus, Linus, ja sogar des Homer und Hesiod angeführt werden, die die Bekanntschaft dieser Dichter mit biblischen Ideen dartun sollen, die aber meist gefälscht oder verändert sind *(Pseudorphica)*. Und das sollte derselbe Mann gewagt haben, der bei einem Vers des Aratus sich wegen der den Sinn gar nicht störenden Aenderung zweier Silben ausdrücklich entschuldigt und der doch bedenken mußte, daß seine Fälschungen aus den allgemein gelesenen Werken der Dichterfürsten leicht nachgewiesen werden konnten? Und Jahrhunderte lang hätten sich diese Interpolationen

in dem gebildeten Alexandrien erhalten können, ohne entlarvt zu werden? Eine solche Annahme scheint kaum gerechtfertigt. Liegt es nich viel näher, zu glauben, daß Aristobul alle diese Verse bloß zitiert, daß er sie entweder als Belege aus Handschriften zog, die damals so existierten und die erst die spätere Zeit philologischer Kritik aus diesen entfernte, oder vielmehr, daß er auch ganze Verse dem Pseudo-Aristeas nachschrieb, dessen Gewissen ja in dieser Beziehung sehr elastisch war, und der noch leichter Verse des Homer und des Orpheus interpolieren konnte, als wie er Verse des Sophokles und Briefe von Königen und Hohenpriestern wahrscheinlich gefälscht hatte. Aus irgendwelchen Schriften dieses Fälschers aber, den Aristobul sicher gekannt hat, mag dieser die Verse in dem guten Glauben an deren Echtheit entnommen und als besondern Schmuck für seine Verteidigung der biblischen Ideen und jüdischen Feste verwendet haben. Es ist nicht zu leugnen, daß eine solche Erklärung viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen darf als die Supposition, daß Aristobul selbst der Fälscher sei. Natürlich mußten ihm Verse griechischer Dichter aus so hohem Altertum, die eine Kenntnis des mosaischen Gesetzes und hohe Achtung vor demselben verrieten, von besonderm Wert für seinen Zweck sein: das Judentum gegen die Angriffe der Griechen zu verteidigen und mit den Lehren der Meister in harmonischen Einklang zu bringen.

Daß er dabei den Denkern der griechischen Blütezeit eine Bekanntschaft mit dem jüdischen Gesetz und eine Vertiefung desselben nach der philosophischen Seite hin zuschrieb, lag ebenfalls in seiner Tendenz und kann ihm um so weniger als Vergehen angerechnet werden, als er ja nur dasselbe wiederholte, was gelehrte Griechen selbst schon vorher und zu gleicher Zeit gesagt hatten. Denn schon vor Aristobul hatte Megasthenes erklärt, daß alle Weisheit der Griechen längst von den Juden gelehrt worden sei, hatten Klearchus und Theophrastus ihre Sitten und Bräuche gerühmt, hatte Hermippus von jüdischem Einfluß auf die Lehren des Pythagoras gesprochen!

* * *

Wenn man den von kritischen Vorwürfen gereinigten Aristobul den Begründer der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie nennt oder wenigstens ihren ersten uns bekannten Vertreter, so wird man konsequenterweise in dem bereits geschilderten apokryphischen Buch der Weisheit die mittlere Höhe dieser Theosophie, „das auf Aristobulschen Grundlagen entwickelte Gewächs“ und in den Werken des Philo ihre höchste Blüte erkennen; denn von den Werken der beiden Philosophen Agathobulus und Musäus fehlt uns jede Kunde. Zwischen 20 und 10 v. Chr. geboren, lebte Philo noch zu Zeiten des Kaisers Caligula, zu dem er 39 oder 40 n. Chr.

als Gesandter seiner alexandrinischen Glaubensbrüder nach Rom ging.

In Philo verkörpert sich der jüdische Hellenismus nach allen seinen Vorzügen und Mängeln. Er bringt die Theosophie, welche aus orientalischer und griechischer Philosophie sich zusammensetzte, in ein vollständiges System, und die allegorische Bibelauslegung wird durch ihn zur Höhe eines philosophisch-hellenistischen Midrasch erhoben. Um aber sein Schaffen und seine Weltanschauung zu verstehen, muß man sich die Zeit vergegenwärtigen, in der Philo aufgetreten und die von der seiner hellenistischen Vorgänger erheblich verschieden ist. Der Bruch zwischen Idee und Materie, der sich vordem noch verhüllt zeigte, tritt immer mehr hervor; unbefriedigt von den Erscheinungen der Zeit und gleichgültig gegen die objektive Welt zog sich das Subjekt auf sich selbst zurück, denn bei dem Niedergang alles religiösen Lebens, bei dem Zerfall aller Lebensverhältnisse und der Verwirrung aller sittlichen Begriffe, fand es in der realen Welt nirgends einen greifbaren Halt. Nur der Ausblick in die Zukunft bot noch Ersatz für eine trübe Gegenwart und dieser Ausblick steigerte sich zur Sehnsucht nach einer höhern Einsicht, nach einer idealen Erlösung und Befreiung, die in einer transzendentalen Philosophie ihren eigentümlichen Ausdruck finden mußte, deren Ziel nicht das Denken, sondern das Schauen, deren Weg nicht der der realen Idee, sondern der einer mystischen Ekstase war und die daher in einem Manne von so innig gläubiger Gesinnung, von so warmer Gemütstiefe und so tiefem Sinn für Spekulation — aber auch für Mystik — wie Philo ihren bedeutendsten Vertreter gewonnen hat.

Eine Religionsphilosophie entsteht nur da, wo die Religion selbst bereits zur Diskussion gestellt wird. Gläubige Zeitperioden forschen nicht über die Religion und philosophieren nicht in ihr, sondern üben ihre Vorschriften aus, ohne darüber viel nachzudenken. Auch eine allegorische Auslegung kann nur da auftreten, wo der Erklärer sich mit seinem Text bereits in einem gewissen Widerspruch befindet, der nicht eine wörtliche, sondern eine sinnbildliche Lösung heischt. Eine solche Zeit des Hangens und Bangens, der Auflösung und Verwirrung war die Philo's und Christus'. Die schmerzliche Sehnsucht, welche alle edlen Geister seiner Zeit durchwogte, mag auch in den Lehrhäusern der Rabbinen manches gläubige Herz durchzittert haben; mancher Strahl der neuen Idee mag ihre Jünger erleuchtet haben, aber sie schützte das Gesetz und der Zaun um dasselbe vor dem Eindringen in das Allerheiligste der Erkenntnis. Gläubig forschten sie im Gesetz, während ihre hellenistischen Stammesgenossen es vernunftgemäß zu begründen und symbolisch zu deuten suchten.

Auch diesen war das Judentum heilig und teuer, aber sie wollten es auf die Höhe philosophischer Spekulation bringen und an Stelle der bloßen geschichtlichen Annahme seiner Lehren die Erkenntnis seiner Wahrheiten setzen. So entstand die Gnosis der jüdisch-hellenistischen Theosophie, deren edelster Repräsentant der tiefsinnige Philo ist. In seinem System bildet die jüdische Lehre den Inhalt, die griechische Philosophie die Form; er steht auf demselben Boden wie seine neuplatonischen und neupythagoräischen Zeitgenossen, auf dem Boden der platonischen und stoischen Philosophie und der klassischen Antike, die er verehrt, während er das jüdische Gesetz anbetet und befolgt. So zeigt sich auch dieser Doppeleinfluß in der äußern Form seiner Darstellung, die sich von der aller anderen jüdischen Hellenisten vorteilhaft abhebt. Die griechische Sprache ist für Philo ein Instrument, das er mit großer Feinheit und mit Geschick behandelt, so daß es oft schwer zu entscheiden ist, „ob die Kunst des Ausdrucks oder die Tiefe und Schönheit des Gedankens die größere Bewunderung verdienen". Zugleich aber auch beflügelt seine Darstellung der poetische Schwung der biblischen Poesie, die er zunächst aus der griechischen Uebersetzung, dann aber doch wohl aus dem Urtext kannte.

Denn Philo steht durchaus auf jüdischem Boden, ob auch seine Philosophie eigentlich aus dem Kreise des Judentums hinaus in fremde Geistesregionen führt. Das mosaische Gesetz ist für ihn der Inbegriff aller Weisheit und Wahrheit. Aber auch die griechischen Lehren sind ihm Zeugnis für die Wahrheit der ewigen Ideen. Er sucht deshalb mit Eifer in der Bibel die Lehren der griechischen Philosophen auf, die ja, wenn beide Wahrheiten bieten, darin enthalten sein müssen. Natürlich kann dies nicht ohne allegorische Deutung geschehen, die die Anschauungen vermitteln und verschmelzen muß.

Die Idee Gottes trägt bei Philo ein scharfes philosophisches Gepräge. Er ist der „Geist des Universums", „das Urlicht", welches nur aus den die Welt erhaltenden Strahlen im Bilde erkannt werden kann. Er ist der Schöpfer aller Dinge, für deren Fortbestand und Wohlergehen er väterliche Sorge trägt. Als Schöpfer der Welt tritt Gott aus seiner Selbstheit heraus und identifiziert sich mit dem Logos. Dieser Ausdruck, im Griechischen die Bezeichnung für Wort und Bild zugleich, ist in der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie bereits vor Philo ein Surrogat der „Weisheit" der Bibel und des *νοῦς* des Plato. Der Begriff des Logos aber gelangt durch Philo's Vermittelung zu folgenschwerer Entwickelung. Er wurde förmlich das Mittelglied zwischen den beiden göttlichen Eigenschaften der Macht und Güte, „sie durch sich mit Gott verbindend nach oben, und nach unten sie offenbarend durch seine Wirksamkeit

in der Welt“. Der Logos ist aber selbst aus Gott hervorgegangen, von ihm gestaltet zu seinem Bilde, und zu einem, wie es scheint, persönlichen Mittelwesen, welches die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft in einem abgeschwächten Bilde sichtbar darstellt.

Dieser Logos, das Abbild, der Gedanke, die Idee der Gottheit war der Demiurg, der weltschöpferische Gott und zugleich auch der natürliche Vermittler zwischen Gott und der Welt, oder, wie ihn Philo mit poetisch-freiem Ausdruck benennt, „der einziggeborene (μονογενής) Sohn Gottes“. Dieser Logos, der die Welt geschaffen hatte, konnte sie auch natürlich wieder neubegründen oder die zukünftige Welt verwirklichen; er war ja der einziggeborene Sohn Gottes, er war also der Messias! Hier entspringen die Quellen des Urchristentums, und dessen Ursprung aus der philonischen Lehre wird uns in der Idee des Logos klar vor Augen geführt.

Dem Logos sind aber auch schaffende Kräfte, die als Ideen in der geistigen Welt erkannt werden müssen, beigesellt, die Engel, teils Urgeister und Lichtgestalten, teils untergeordnete Wesen, dienende Engel, von denen das Böse herstammt, das dem Menschen innewohne. Allerdings sei das Kind in den ersten sieben Lebensjahren unschuldig und seine Seele gleiche weichem Wachs; mit dem erwachenden Bewußtsein beginne aber der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit, den es nur unter dem Beistand Gottes und der guten Engel ausfechten könne. Diesen Begriff von der Ueberwindung der Sinnlichkeit durch das Leben des Geistes hat Philo zu einem spekulativen Spiritualismus entwickelt, der unmittelbar aus den philosophischen Anschauungen des Judentums hinausführt.

Aber er selbst erkennt auch noch die Offenbarung an, wie sehr sie auch seinen Grundanschauungen widersprechen mag. Außer dieser einzigen, weil als jüdisches Dogma aufgefaßten Voraussetzung wird ihm aber auch der ganze sonstige Inhalt des Judentums zum Sinnbild von Ideen und Begriffen, deren Schulausdrücke die Lehren Plato's und der Stoiker hergeben müssen: Tempel und Priester, Opfer-, Reinigungs- und Speisegesetze, Feste und Institutionen. So bilden fast alle seine Werke — er hat deren 50 hinterlassen — einen fortlaufenden Kommentar zur Bibel oder vielmehr zu den beiden ersten Büchern derselben, der sich von dem palästinensischen Midrasch nur durch die scharf hervortretende Individualität des Autors, durch die stärkere Anwendung der Allegorie und den künstlerischen Schmuck der Rede unterscheidet. Nur zwei seiner Werke *Gegen Flaccus* und die *Gesandtschaft an Cajus* sind apologetischen und historischen Charakters, die übrigen reihen sich den biblischen Schriften an, und es erscheint deshalb kaum nötig, die einzelnen Titel hier anzuführen. Die Echtheit des letztgenannten Buches wird mit Unrecht angezweifelt.

Obwohl Philo's Werke innige Liebe zum Judentum und tiefe Gottesfurcht atmen, wurden sie von den Rabbinen nicht beachtet, vielleicht auch gar nicht gekannt und sind deshalb ohne Einfluß auf die jüdische Literatur geblieben, während sie auf die Entwickelung des Christentums erheblich eingewirkt haben. Wohl aber finden sich viele Anschauungen und Ideen Philo's, namentlich seine seltsame, den Pythagoräern nachgebildete Zahlen-Mystik, in der spätern jüdischen Geheimlehre der Kabbala wieder, „so daß jedes einigermaßen verständliche kabbalistische Buch zugleich von der philonischen Symbolik einen ungefähren Begriff gibt". Seine symbolisch-allegorische Art der Bibelerklärung mögen zwei kleine Beispiele nach ihrem exegetischen wie nach ihrem ethischen Wert versinnlichen. Die Sabbathruhe, auf die er ein besonderes Gewicht legt, gilt ihm als „der reinste Seelenfrieden" ohne jeden Zwiespalt. „Dahin deutet die Stelle: wenn der Herr dich in das Land führt, welches er deinen Voreltern zugeschworen, und dir große und schöne Städte gibt, die du nicht erbaut, Häuser voller Vorräte, die du nicht gesammelt, Brunnen, die du nicht gegraben, Wein- und Oelberge, die du nicht gepflanzt hast . . . also lauter Güter zum Genuß und Bedarf: so sind unter Städten zu verstehen allgemeine, weit fassende Tugenden, unter Häusern besondere, enger begrenzte; unter Brunnen edle, für Weisheit empfängliche Gemüter, unter Pflanzungen die Erträgnisse und Früchte; die Frucht der Erkenntnis ist das beschauliche Leben, welches erfreut wie der Wein und Licht verbreitet wie das Oel. Das sind die göttlichen Güter, während die von Menschenhand erbauten Städte voller Zwiespalt und Leidenschaft sind."

Während seine Bibelauslegung zumeist an einzelne Abschnitte oder Verse sich knüpft, findet sich zuweilen auch eine allegorische Betrachtung über ein Wort oder einen Begriff, die dann nach allen ihren Bedeutungen erklärt werden. So z. B. hat das Wort „Sonne" nach Philo eine mehrfache höhere Bedeutung in der Bibel.

„Die Sonne wird erstens als Bild der menschlichen Vernunft gebraucht. Denn wie die Sonne den Erdball beherrscht, so leitet die Vernunft unseren Körper. Wer körperliche Dinge beherrschen will, muß sich daher, wie Joseph, den Priester der Sonnenstadt (Heliopolis, On), oder den Lenker der Vernunft, zum Schwiegervater wählen, indem er sich mit dieser aufs Innigste verbindet. Aber auch der äußere körperliche Sinn wird zuweilen unter der Bezeichnung Sonne verstanden. In dieser Bedeutung heißt es: Die Sonne fing an zu scheinen, als er (Jakob) am Angesichte Gottes vorübergezogen war. Wenn wir nämlich nicht imstande sind, uns mit den heiligsten Ideen und den gleichsam unkörperlichen Bildern anhaltend zu beschäftigen, sondern an denselben vorübergehen, müssen wir uns eines andern sinnlichen Lichtes bedienen, welches sich jedoch, mit dem Lichte des Geistes verglichen, kaum von der Finsternis unterscheidet. Wenn das irdische Licht aufgeht, weckt es die Sonne aus ihrem Schlummer, während es die Klugheit, Gerechtigkeit, Erkenntnis und

Weisheit einschläfert, die früher wach gewesen. Daher läßt das heilige Wort vor Sonnenuntergang niemanden rein werden, weil jede aufgeregte Bewegung der Sinne die Vernunft in ihrer Tätigkeit stört. So soll auch der Priester erst nach Untergang der Sonne das Heilige genießen. Denn wer irdischen Glanz liebt, ist von dem Genusse der höheren Güter der Religion ausgeschlossen. Nur wer irdischen Glanz verschmähen kann, wird jenes höheren Genusses teilhaft werden. Bringt nicht die aufgehende Sonne andere Wirkungen hervor als die untergehende? Geht die Sonne auf, so wird auf Erden alles hell, aber die himmlischen Lichter erblassen; geht sie unter, so wird es auf Erden dunkel, aber am Himmel erscheinen die funkelnden Gestirne. So erlischt in uns das höhere himmlische Licht, wenn wir dem Glanz der Sinne folgen; erst wenn der irdische Glanz erbleicht, leuchten die Strahlen höherer, himmlischer Tugend. Aber auch das Wort Gottes wird eine Sonne genannt, weil es ein Abbild der am Himmel leuchtenden Sonne ist. Endlich wird auf Gott selbst die Benennung als Sonne übertragen, weil Gott das Urlicht ist, weil er das Verborgenste durchschaut und die geheimsten Vergehen an das Tageslicht bringt. So heißt es in den heiligen Hymnen: Gott ist mein Licht und mein Heil!"

Dieser Art war die Schriftauslegung Philo's, der den Höhepunkt und den Abschluß der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie bezeichnet. Eine fernere Entwickelung seines Systems war auf dem Boden des Judentums kaum noch möglich; dagegen fand sie auf einem andern Boden statt, und die Ausläufer seiner Logos-Idee haben nicht nur das Christentum mitgeschaffen und fortgebildet, sie haben auch im Mittelalter die philosophische Weltanschauung befruchtet und genährt, und ihre letzten Spuren sind unschwer in manchem philosophischen System der Neuzeit zu erkennen.

Zu ihrer Zeit haben sie aber schon von den Ideen des Judentums den Griechen wie den Römern eine bessere Kenntnis beigebracht und eine gerechtere Würdigung abgenötigt. So erscheint es begreiflich, wenn wir hervorragende Staatsmänner, bedeutende Frauen Roms von dem Einfluß dieser Ideen erfüllt sehen. Die alten Götter schickten sich eben an, unter dem Gelächter der Menschen den Olymp zu verlassen; der alte Pan war tot; was wunders, daß der unsichtbare und einzige Gott den Hebräer, der ihnen die Hellenisten in philosophischer Beleuchtung und doch wieder in ahnungsvoller Dämmerung zeigten, eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf die Geister üben mußte?

* *
*

Eine unmittelbare Kenntnis dieser Theosophie war der römischen Gesellschaft durch das Medium des palästinensischen Hellenismus vermittelt, dessen Vorhandensein in nachmakkabäischer Zeit schon die historischen Fragmente des Eupolemus und mehrere apokryphische Schriften beweisen und als dessen vornehmster Repräsentant der Geschichtsschreiber Flavius Josephus gelten kann, der im Jahre 38 n. Chr. zu Jerusalem geboren wurde. Er bildet den direkten Gegensatz zu dem hervorragendsten Vertreter

des alexandrinischen Hellenismus, zu Philo, dessen Werke er sicher gekannt und benutzt hat, den er aber nur einmal erwähnt, insofern jener durch seine lautere Frömmigkeit und unantastbare Reinheit des Charakters von diesem, der zwar pharisäischer Gesinnung sich rühmt, doch aber zum Verräter seines Volkes und zum offiziösen Historiker geworden ist, sich scharf unterscheidet.

Josephus hat seine Werke am römischen Hofe geschrieben, wo er unter drei Kaisern, Vespasian, Titus und Domitian, seine unrühmliche staatsmännische Vergangenheit durch seine eifrige literarische Tätigkeit vergessen zu machen suchte, ohne daß er es verhindern konnte, daß seine eignen Schriften wider seinen Willen zu heftigen Anklägern seines Charakters wurden. Es sind deren vier erhalten und zwar der *Jüdische Krieg* in sieben Büchern, die Geschichte der Zerstörung Jerusalems und des Römerkrieges in Judäa, ursprünglich hebräisch geschrieben, ferner *Zwanzig Bücher jüdischer Altertümer*, in welchen er die Geschichte seines Volkes von den ältesten Zeiten bis auf das Jahr 26 n. Chr. erzählt, dann eine *Entgegnung gegen Griechen*, nämlich *Gegen Apion*, eine nicht mehr vollständig erhaltene Streitschrift, und endlich *Das Leben des Flavius Josephus*, eine Selbstbiographie, veranlaßt durch das Werk eines politischen und literarischen Gegners, Justus von Tiberias, des Geheimschreibers des Königs Agrippa über die Geschichte des jüdischen Krieges, das heftige Angriffe gegen Josephus enthielt, und bestimmt, sein Doppelspiel und seine Zweideutigkeit zu erklären oder zu rechtfertigen.

Derselbe Justus hat auch eine Geschichte der jüdischen Könige von Mose an bis zum Jahre 100 verfaßt, doch hat sich von seinen Werken nichts erhalten.

In all' seinen Schriften trägt Josephus eine warme Liebe für sein Volk und seinen Glauben zur Schau. Dies kann auch sein größter Gegner nicht in Abrede stellen. Dazu kommt eine genaue Kenntnis der Urkunden und der Geschichte des Judentums und eine nicht gewöhnliche schriftstellerische Begabung, so daß seine Schriften nicht nur die wichtigste und angesehenste Quelle dieser Geschichte bilden, sondern auch um ihres schönen historischen Stils, der dem Josephus den Titel eines griechischen Livius verschafft hat, Muster geschichtlicher Erzählungskunst geworden sind.

Anders steht es freilich um seine Treue und Zuverlässigkeit, die nicht durchwegs feststeht, obwohl ihn auch Tacitus als historische Quelle anerkennt, um seine Benutzung der ältern Quellen und um die Objektivität seiner Darstellung, die, wo es seine Verteidigung oder das römische Kaiserhaus gilt, mit Recht eine bestrittene ist. Seine *Geschichte des jüdischen Krieges*, die er ja zum Teil aus eigener Anschauung schildern konnte, war zunächst bestimmt,

andere Darstellungen desselben Stoffes aus den Kreisen seiner Glaubensgenossen zu verdrängen, dann aber auch den Griechen und Römern günstigere Begriffe über die Juden beizubringen. Die *Jüdischen Altertümer* dagegen waren wohl hauptsächlich für die Heiden geschrieben; ihre Tendenz offenbart eine innige Wahlverwandtschaft zwischen Josephus und den alexandrinischen Hellenisten, mit denen er auch die allegorische Deutungsweise gemein hat. Ja, er erzählt sogar gelegentlich einmal, daß er die Absicht habe, einen philosophischen Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, also einen palästinensisch-hellenistischen Midrasch, zu schreiben. Indes ist diese Absicht nicht zur Ausführung gelangt und die gleicher Absicht huldigende *Predigt über die Herrschaft der Vernunft*, das sog. vierte Makkabäerbuch, ist nur irrtümlich dem Josephus zugeschrieben worden.

Sein Standpunkt ist im ganzen ein streng religiöser und seine Weltanschauung eine wesentlich jüdische, allerdings von heidnischen Vorstellungen beeinflußte. Seine Idee der göttlichen Weltschöpfung, Erhaltung und Leitung ist aber nicht „im Geiste von der alexandrinischen Weltseele“, sondern im biblischen Sinne erfaßt und wiederholt ausgesprochen. Daß er trotzdem den Anschauungen der Zeit und ihrem Aberglauben seinen Tribut zollte, zeigt nicht weniger von seinem Mangel an Konsequenz und Folgerichtigkeit des Denkens als auch von dem wirren Zustand der allgemeinen Bildung, als deren Typus er ja für seine Zeit gelten kann. So erzählt er in seiner Altertumskunde unter anderm, daß die Kunst, die bösen Geister auszutreiben, von Salomo herrühre. Sie habe sich durch die Jahrhunderte vererbt und sei noch in seiner Zeit ausgeübt worden. Darauf schildert er eine Geisterbeschwörung, durch die ein gewisser Eleasar in Gegenwart Vespasian's einem Besessenen mittelst eines Ringes einen Dämon aus der Nase gezogen habe.

Andererseits ist Josephus wieder von einer merkwürdigen Aufgeklärtheit, und er nimmt keinen Anstand, Wunder der Bibel natürlich zu erklären, ja sogar sie zu bezweifeln; er versteckt sich aber dabei hinter die vorsichtige Floskel: „Möge hierüber Jeder denken, wie er beliebt!“ Daß er den Roman des Pseudo-Artapanus über Mose nacherzählt und noch ausgeschmückt hat, ist gerade kein besonders günstiges Zeugnis für seinen historischen Geschmack, den andere Darstellungen aus der Kriegsgeschichte und Altertumskunde wie aus seiner Streitschrift gegen Apion und der Autobiobiographie wiederum in einem bessern Licht erscheinen lassen.

Für seine Stellung zu den religiösen Denkmälern und Anschauungen seiner Nation dürfte die Rede, die er dem Mose vor der sinaitischen Offenbarung in den Mund legt, als ein charak-

teristisches Beispiel gelten. Josephus läßt Mose in dieser Ansprache folgendes sagen:

„Gott hat mich, o Hebräer, ebenso gnädig wie früher erhört, und er ist jetzt selbst in eurem Lager gegenwärtig, um euch Vorschriften und Gesetze zu geben, wie ihr ein glückliches Leben führen könnet und wie das Gemeinwesen auf das Beste einzurichten und zu verwalten sei. Deshalb beschwöre ich euch bei ihm selbst und bei seinen herrlichen Werken, daß ihr die Worte, die ich jetzt zu euch reden werde, nicht verschmähet, indem ihr vielleicht nur auf meine Person blicket oder nur darauf achtet, daß eine menschliche Zunge zu euch spricht. Erwäget vielmehr die Erhabenheit und Kraft dieser Worte, und erkennet daraus die Herrlichkeit dessen, der sie erdacht und euch gewürdigt hat, um eurer Wohlfahrt willen, mit mir zu sprechen. Denn nicht Mose, der Sohn Amram's und der Jochebed erteilt euch diese Gebote, sondern derjenige, der um euretwillen den Nil in Blut verwandelt, mit allerlei Plagen den Uebermut der Aegypter gebrochen, euch durch das rote Meer einen offenen Weg geebnet, die Hungernden vom Himmel herab gespeist und den Durstenden aus dem Felsen reiche Quellen des Trankes eröffnet hat; der den Adam zum Herrscher über die Erde und das Meer gesetzt, den Noah aus der Sintflut gerettet, der dem unstät umherirrenden Abraham das Land Kanaan zu eigen gegeben hat; durch den Isaak von betagten Eltern zur Welt gekommen ist; der den Jakob mit zwölf herrlichen Söhnen gesegnet und dem Joseph die Herrschaft über ganz Aegypten in die Hände gegeben hat. Dieser ist's, der durch mich, seinen Dolmetsch, euch diese Gebote erteilt. Diese Gebote seien euch heilig. Sie seien euch lieber als eure Weiber und eure Kinder. Wenn ihr sie beobachtet, werdet ihr überaus glücklich sein; die Erde wird euch fruchtbar, das Meer ruhig sein, ihr werdet mit guten Kindern gesegnet und euren Feinden zum Schrecken werden. Ich bin mit Gott selbst umgegangen und habe seine unendliche Stimme selbst gehört. So sehr ist Gott für euch und euer Geschlecht besorgt."

Solche Weise mochte dem Geschmack der Zeit wohl entsprechen, obwohl es weniger Mose als Josephus ist, der hier redet. Für einen reifern Geschmack aber beruht die Darstellungskunst des Josephus nicht auf diesem salbungsvollen Legendenton, sondern auf den kurz und knapp gehaltenen, doch aber merkwürdig anschaulichen Bildern, die er von den Kämpfen in Judäa, von dem Römerheer, von den Taten der Zeloten, wie von jener wilderregten Zeit überhaupt entwirft. Eines der schönsten Bilder ist in dieser Beziehung die Episode über das römische Heerwesen im dritten Buch des *Jüdischen Krieges*. Nachdem er all' den Jammer und die Verwirrung innerhalb des Volkes mit historischer Kunst geschildert, sieht man plötzlich in seiner Darstellung die Legionen Roms in ihrer Pracht heraufziehen vom Meere her, mit dröhnendem Schritt, um das fanatische Völkchen zu vernichten. „Mit meisterhaften kurzen Zügen stellt er uns die Legionen vor Augen, diese von Jugend auf mit den Waffen zusammengewachsenen Soldaten, diese geborenen Weltbezwinger, denen der Frieden ein unblutiger Krieg, denen der Krieg eine blutige Fortsetzung ihrer friedlichen Uebungen war, diese Krieger, die jedes Klima ertrugen, unter denen Lagerseuchen, Nervenfieber etwas Unerhörtes waren; man sieht die glänzende

Hierarchie eines zahlreichen Offizierkorps, das in jeder Legion durch 64 Abstufungen vom Centurio des letzten Manipels bis zum ergrauten, mit Ehren und Würden bedeckten Primipilus hinansteigt, man begreift den glühenden Ehrgeiz, der diese Männer treiben mußte, durch Taten eine Stufe weiter hinanzuklimmen, man erblickt die eisernen Bande, mit welchen dieser Menschenhaufe zu einem Riesenleibe zusammengefügt ward, man belauscht die durch nichts zerstreute Aufmerksamkeit, mit welcher alle auf den Wink des Feldherrn harren, man erkennt endlich, daß man das echte und größte Weltwunder des Altertums, daß man das Schwert des Welteroberers, von der geschicktesten Hand geführt, vor sich hat. Ja, Josephus durchschaut in diesem Augenblick das Geheimnis der römischen Größe und der Schwäche seiner Nation, die ihre wahnsinnigen Hoffnungen ins Verderben stürzen mußten."

Und dann wiederum zu denken, daß derselbe Mann hinging und zum Verräter wurde an seinem armen Volke, dessen zierlicher Leichenredner er später ist, während noch die Trümmer des Tempels und der Zionsstadt rauchen, indes er sich in einen philosophischen Bettlermantel aus den Flittern griechischer Gelehrsamkeit und römischer Tugend einhüllt, um mit rednerischen Kunststücken das Unglück seines Volkes zu beklagen — das ist es, was trotz aller seiner Kunst und seiner glänzenden Begabung diesen Josephus so verächtlich macht, der inmitten all' des Elends, das über sein Volk gekommen, die erhabenen messianischen Visionen der Propheten auf den Erzfeind und Zerstörer Jerusalems, auf Vespasian, deutet und sich dadurch Leben und Freiheit erschleicht, der endlich, als erster offizieller Schriftsteller, sein Buch, das er in behaglicher und sorgenloser Muße am römischen Kaiserhofe geschrieben, von Titus begutachten und als einzig echte Darstellung erklären läßt, von demselben Titus, der den Feuerbrand in das Heiligtum geworfen, dessen Untergang er, Josephus, mit heuchlerischen Tränen beklagt hat!

* * *

Trotz alledem werfen die Werke von Josephus, auf ihren historischen Quellenwert zurückgeführt, das hellste Licht auf jene sturmdurchwogte Zeit, in der die zwei erhabensten und schauerlichsten Tragödien der Weltgeschichte auf der Schädelstätte zu Golgatha und auf dem Tempelberg von Moria sich abspielten. Freilich weder Josephus noch Philo wissen etwas von Christus zu berichten — eine darauf bezügliche Stelle in den Werken des erstern hat sich längst als interpoliert erwiesen — höchstens erzählt ersterer von einer neuen Art der Philosophie, die damals aufgekommen sei, von „Verführern, die das törichte Volk mit dem Versprechen gott-

gesendeter Hilfe verlockt hätten“, aber von einem Messias, der ihre heiligsten Hoffnungen erfüllt zu haben behauptet, wissen weder Josephus noch Philo zu berichten, die beide Christus überlebt haben. Denn Philo lebte noch 49 und Josephus noch 94 n. Chr. Das Todesjahr Beider ist aber nicht bekannt und auch wohl nicht mehr festzustellen.

Wenn man nicht gerade annehmen will, daß die christlichen Abschreiber, durch die die Werke des Josephus auf uns gekommen, alles unterdrückten, was ihrem Glauben mißliebig war, also alles, was er über Jesus und die Christen geschrieben, so gilt dies Schweigen als ein beredtes Zeugnis für die Tatsache, daß der Stifter des Christentums unerkannt und nicht beachtet durch seine Zeit ging. Nicht um das Gesetz aufzuheben kam er und nichts als ein Pharisäer wollte er sein, der in den Wegen Hillel's ging und gegen alle Werkheiligkeit eiferte. Es gehört nicht in den Bereich dieser Darstellung, des weiteren auszuführen, wie aus seinem Auftreten sich jene große geistige Bewegung des apostolischen Zeitalters entwickelte, die in den Schriften des Neuen Testaments später ihren literarischen Ausdruck gefunden hat und die nach den Worten des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort“ die philonische Logosidee in bereits angedeuteter Weise auf den Messias übertrug, dessen Reich ja nicht von dieser Welt war und der gekommen, ein Sproß David's, das Gottesreich zu begründen. Dieser Logos ist sodann Fleisch geworden und auf Erden erschienen, die sündige Menschheit als Gottessohn zu erlösen. Hier war es, wo die Anschauungen der griechisch-jüdischen Philosophie sich vom Judentum loszulösen begannen, um dann schließlich in einer dritten Phase, durch den Glauben an den heiligen Geist, der sich über die Menschheit ergossen, eine völlig neue Religion zu begründen, die der polytheistischen Volksreligion des heidnischen Altertums gegenüber den reinen Monotheismus des Judentums, ohne das mosaische Gesetz, lehrte und predigte.

Es ist klar, daß solche Anschauungen wie die der Juden und Juden-Christen — so hieß die eine Hälfte der Bekenner des jungen Christentums, die auch noch das mosaische Gesetz neben der neuen Lehre aufrecht erhalten wollten — die korrumpierte und innerlich hohle römische Gesellschaft in eine tiefe Erregung versetzen mußten. Feinde und Freunde des Judentums traten alsbald in Rom auf, und der Umstand, daß der schlaue Cicero ihren Haß fürchtet, möchte fast als ein Beweis für ihre geistige Bedeutung gelten, die aber auch wohl durch die Angriffe römischer Dichter wie Juvenal, Persius u. a. bewiesen wird. Der von Martial mit wenig feinem Spott verfolgte jüdische Schriftsteller Theodorus, der poetische

Freund des Horaz, Fuscus Aristius, und noch andere damalige Schöngeister können ferner die Tatsache bezeugen, daß die Juden Roms damals literarisch tätig gewesen sind, wofür auch manche andere Anzeichen sprechen, die allerdings aus späterer Zeit stammen.

* * *

Der jüdische Hellenismus aber war mit Philo und Josephus noch nicht gänzlich untergegangen. Wenn auch in natürlicher Konsequenz gerade die griechischen Juden, die außerhalb des berühmten Zauns der Schriftauslegung lebten, sich zuerst dem Evangelium der neuen Lehre zuwendeten, wie es ihnen der Schüler jenes bereits genannten Gamaliel, Paulus, predigte, so bewahrte doch ein Teil derselben die väterliche Lehre in treuer Anhänglichkeit, allen Angriffen und Verlockungen gegenüber, die von Heiden wie von Heiden-Christen ausgingen.

Für diesen Kern treuer Anhänger stellte sich aber mit der Zeit das Bedürfnis nach einer neuen Bibelübersetzung heraus, da die alte der Septuaginta den Bedürfnissen der veränderten Zeitlage nicht mehr zu genügen schien. Den Rabbinen war diese Septuaginta ohnehin kein sympathisches Werk und sie unterstützten deshalb das Unternehmen des Aquila (Akilas) aus Pontus, der etwa im Jahre 90 n. Chr. noch einmal nach der Exegese seiner Zeit die Bibel ins Griechische übertrug, mit ihrem ganzen Einfluß. Aquila war ein vornehmer Heide, den die Sage sogar mit Kaiser Hadrian in verwandtschaftliche Beziehung bringt, der dann Christ wurde und schließlich zum Judentum übertrat.

Seine Uebersetzung unterschied sich — soweit die spärlich vorhandenen und erst neuerdings aus den Schätzen der Geniza zu Kairo und der Ambrosiana zu Mailand ergänzten Bruchstücke eine Beurteilung gestatten — von der Septuaginta durch peinliche Wörtlichkeit. Eine solche war um so mehr geboten, je weiter sich der vom Christentum übernommene und stark korrumpierte Septuaginta-Text von jüdischen Anschauungen entfernte. Die Uebertragung des Aquila hatte aber den weiteren Vorzug, daß sie an den festgestellten hebräischen Text sich anlehnen und die rezipierte Auslegungsweise jener Zeit anwenden konnte. Die Schule jener Bibelauslegung, von der noch zu sprechen sein wird, und die den Buchstaben der Schrift so preßte, bis sie ihren eigenen Sinn in diesem fand, die ferner in jedem Wort eine Nebenbedeutung und einen Hinweis auf die Tradition suchte, hatte an dem Proselyten einen gelehrigen Schüler. Deshalb wurde auch seine Uebersetzung von zweien der hervorragendsten Gesetzeslehrer — Eleasar ben Hyrkanos und Josua ben Chananja — förmlich approbiert, indem sie das Wort des Psalmisten: „Anmut ist ausgegossen auf deine Lippen“ auf Aquila anwendeten,

und von den Rabbinen in haggadischen wie in halachischen Stellen vielfach angeführt. Ja, so weit ging die Begeisterung, daß man von neuem den alten Bibelvers heranzog und in dieser Uebersetzung Japhet's Geist griechischer Anmut wiedererkannte, der sich in den Zelten Sem's niedergelassen habe.

Ob dieses Urteil auf Opposition gegen die alte griechische Bibelübersetzung oder auf wirklicher Anerkennung des inneren Werts der neuen Uebertragung beruhte, läßt sich nach den wenigen Bruchstücken, zu denen nach einer geistreichen Hypothese sogar auch die bisherige Septuaginta-Uebersetzung des „Predigers" kommen würde, schwerlich erschöpfend beurteilen. Die Uebersetzung des Aquila war vielleicht nach dem neuen Deutungssystem des Akiba, der um jene Zeit lebte, entstanden und ihr wurde die Anerkennung der talmudischen Gesetzeslehrer in so hohem Grade zuteil, daß sie keinen Anstand nahmen, verschiedene Varianten derselben zu zitieren. Unabhängig aber von diesen Bruchstücken sind die Teile einer in der Marcusbibliothek zu Venedig befindlichen Bibelübersetzung eines Aquila II., von der ein kompetenter Beurteiler sagt, daß sie mit Kenntnis, aber absichtlicher Zurücksetzung der Septuaginta auf Grund des später rezipierten Textes und mit Benutzung jüdischer mittelalterlicher Grammatiker in unbekannter Zeit abgefaßt worden sei.

Demselben Bedürfnis entsprangen wohl auch zwei fernere griechische Bibelübersetzungen aus wenig späterer Zeit, die des Symmachus und die des Theodotion aus Ephesus in Kleinasien, die erste in etwas freierer Auffassung, die andere in streng wörtlicher Anlehnung an den hebräischen Bibeltext. Auch diese Uebersetzungen sind nur in zerstreuten Bruchstücken erhalten, ebenso wie einige spärliche Fragmente anonymer jüdischer Hellenisten, die von ähnlichen Unternehmungen übrig geblieben sind. Von der Bibelübertragung des Theodotion ist noch das Buch Daniel erhalten, das man schon in früher Zeit statt der schlechten und sinnlosen Bearbeitung desselben Buches in der Septuaginta in Gebrauch nahm. Die ältere Uebersetzung ging infolgedessen verloren und wurde erst im vorigen Jahrhundert wieder aufgefunden.

Die Uebersetzung des Symmachus enthält den ganzen Charakter ihrer Zeit, da er seine dogmatischen Ueberzeugungen darin sehr deutlich zum Ausdruck bringt. Die Art, wie er seine Auffassung von der reinen Geistigkeit Gottes, von der Auferstehung, dem ewigen Leben, zur Geltung bringt, wie er Anthropomorphismen vermeidet und durch andere Ausdrücke ersetzt, wie er die Deutungen der jüdischen Schulen seiner Zeit sowohl über halachische Vorschriften wie auch sonst treu benutzt, wie seine Uebersetzung schließlich mit dem damaligen jüdischen Sprachbewußtsein zu-

sammenhängt, macht seine Bruchstücke besonders interessant und wertvoll. Desto merkwürdiger ist es, daß er in rabbinischen Quellen nicht erwähnt wird — falls er nicht etwa jener Symmachus ist, der als Schüler Meïr's genannt wird — wie es heißt, weil er sonst wenig beliebt und damit seine Uebertragung nicht der nun einmal rezipierten des Aquila vorgezogen oder gleichgestellt werden sollte. Aber Symmachus bedarf keiner äußerlichen Bezeugung; „er hat den Stempel seiner innersten Eigentümlichkeit seinem Werke voll aufgeprägt".

Was aber die Uebersetzung des ebenfalls bei den Juden unbekannten Theodotion betrifft, so war diese unzweifelhaft älter, aber weniger originell, und hielt sich strenger als die des Symmachus an den Wortlaut des hebräischen Urtextes und an die religiöse Auffassung, die die Schulen des zweiten Jahrhunderts in Palästina lehrten. Er sucht einen Ausgleich zwischen Aquila und der Septuaginta herzustellen, ergänzt die Lücken der letzteren, berichtigt ihre Irrtümer, behält Aquila's Worte bei, wo sie ihm passend erscheinen, vertauscht sie mit anderen, wo sie hart klingen oder nicht den Sinn voll geben. Besonders häufig behält er die hebräischen Worte bei — nach dem Vorbild der Septuaginta — wo er über ihre Bedeutung selbst nicht ganz im klaren ist.

Nach den Kirchenvätern waren Theodotion wie Symmachus Judenchristen, Ebioniten oder Nazaräer, welch' letztere Sekte aber von diesem Symmachus auch den Namen Symmachianer erhalten haben soll. Man hat auch in den Fragmenten seiner Bibelübersetzung eine Spur ihres judenchristlichen Ursprungs zu entdecken vermeint. Nach anderen war Symmachus gar ein Samaritaner und ist erst später zum Judentum übergetreten.

Daß Theodotion früher als Symmachus gelebt, ist sehr wahrscheinlich; berichtet doch auch Hieronymus, der übrigens ganz auf den Schultern des Symmachus steht, daß dieser alle Irrtümer seines Vorgängers übernommen habe.

Die Glaubenstreue der jüdischen Hellenisten, für die diese erhöhte Uebersetzungstätigkeit ein sicheres Zeugnis ablegt, wird aber auch noch durch manche andere Nachricht und durch manches geistige Produkt aus späteren Jahrhunderten bekräftigt. Die Uebersetzung des „Hiob", die *Weltchronik* des Thallus, den man für einen Samaritaner hält, die apokalyptische Schrift des Hystaspes, die Geschichten des Hekatäus von Abdera, die *Spruchsammlung* des Pseudo-Menander, die *heraklitischen Briefe*, die *Lebensbeschreibungen* des Hermippus, der Rhetor Cäcilius von Calacte, die *Kontroversen* des Justin Martyr mit Tryphon, des Jason mit Papiscus, die Pseudo-Philonischen *Reden über Jona und Simson*, einige dem Neuplatoniker Numenius fälschlich bei-

gelegte Schriften, die aber jüdischen Ursprungs sind und in denen Plato als der attische Mose gefeiert wird, zerstreute Angaben der Kirchenväter und manche andere Merkmale bürgen dafür, daß das geistige Interesse der hellenistischen Juden an philosophischer und dichterischer Auffassung ihrer religiösen Urkunden sich noch lange erhalten und literarische Betätigung gefunden habe.

Der Sturm der Zeiten hat fast alle diese Erzeugnisse verweht und von der gesamten Literatur des jüdischen Hellenismus mit geringen Ausnahmen nur spärliche Ueberreste verschont. Aber auch aus diesen dürftigen Zeugnissen einer merkwürdig bewegten und erregten Zeit erkennen wir den Geist, der die jüdisch-hellenistische Literatur durchwehte, die neben treuer Wahrung der religiösen Ueberlieferung eine höhere geistige Auffassung des Gesetzes und des Bibelwortes anbahnte, die das Judentum gegen die Angriffe der Heiden zu verteidigen und zu erheben suchte. Daß diese große geistige Strömung später in das Christentum einmündete, lag in den fremden Elementen, die sie allmählich in sich aufnahm und mit ihren griechischen Anschauungen assimilierte.

Neben dieser ging aber noch eine andere geistige Strömung durch die erste Zeitepoche der selbständigen jüdischen Literatur, die, nur wenig berührt von allen fremden Elementen, in ihrer Eigenart sich streng abgeschlossen entwickelte, und in der die Keime der späteren Gestaltung des geistigen Lebens verborgen lagen. Dieser Richtung war der unerschütterliche Glaube an die Lehre oberstes Lebensprinzip, und der Grundsatz: nichts aufzuschreiben, unerschütterliche Norm. Daher wird kein einziges Buch und kein einziger Schriftsteller aus jener Periode genannt, in der ein so reges Geistesleben herrschte, als dessen Zeuge aber erst das jüdische Schrifttum der nächsten Jahrhunderte auftreten konnte.

---

**Dritte Periode.**

# Die talmudische Literatur.

100 bis 750 n. Chr.

## Einleitung.

Jerusalem war zerstört, der Tempel in Flammen vernichtet, der Staat aufgelöst und Juda's Volk schickte sich zu seiner großen Exilswanderung durch die Jahrtausende und in alle Länder der Erde an. Eine Tragödie ohne gleichen beginnt, die keiner der ästhetischen Kategorien sich fügen will. Nicht der Einheit des Ortes, denn im heimischen Osten wie im fernen Westen werden die Söhne des jüdischen Volkes verfolgt; nicht der Einheit der Zeit, denn nahezu zwei Jahrtausende hindurch spielt sich die Tragödie ab und noch ist ihr Ende nicht vorauszusehen, und auch nicht der Einheit der Handlung, insofern die Verfolger in ihren Qualen erfinderisch waren und jeder Morgen neues Leid über das sturmgebeugte Judenvolk brachte.

Man hat behauptet und in Geschichtsbüchern oft wiederholt, daß die politische Geschichte der Juden mit der Zerstörung Jerusalems abschließe. Als wenn die politische Geschichte nur die der Taten und nicht auch die der Leiden einer Nation wäre, als wenn ein Zeitraum von achtzehnhundert Jahren fortdauernder Verfolgungen nicht das traurige Recht hätte, eine politische Geschichte genannt zu werden in des Wortes stärkster Bedeutung!

Aber der jüdische Stamm besteht noch, er, der Held zugleich wie der Dichter jenes weltgeschichtlichen Dramas fast ohne Beispiel in der Völkergeschichte.

Wie war dies möglich? Ein großer Dichter hat diese einzig dastehende merkwürdige Erscheinung in der Geschichte das größte Völkerrätsel, das erhabenste Poëm aller Zeiten genannt, das wahrscheinlich bis zur letzten Entwickelung des großen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinausgehe. Aber er hat dieses Rätsels Lösung geahnt, indem er die Geschichte, die Art und die Existenz dieses Volkes bald darauf für den ausgemachten Beweis der Wunder und Schriften hält, die wir von ihm wissen und haben. Und in der Tat, in der jüdischen Literatur liegt des Rätsels Lösung, wie sich ein Volk, von allen Nationen des Erdballs verstoßen und von

Ost nach West, von Nord nach Süd gejagt und gehetzt, trotz alledem und alledem erhalten und nach achtzehnhundert Jahren einer solchen Geschichte, eines solchen entsetzlichen Trauerspiels, das aber nicht Furcht und Mitleid der Zuschauer geweckt oder die Gemütsbewegungen gereinigt hatte, stärker und zahlreicher und geistig frischer auftreten konnte als an dem Tage, da es zusammen mit seinem großen Weltenbuch die Wanderung antrat und alles zurückließ, was ihm einst heilig und teuer war: die Heimat und den Tempel.

Das Dulden war das Erbteil des jüdischen Stammes, das Denken und Forschen wurde seine Lebensaufgabe. Dulden und Denken zugleich inmitten aller Verfolgungen und Leiden, das ist fortan die Signatur der jüdischen Geschichte, deren innersten Kern das Schrifttum selbst bildet. Denn die Juden wurden verfolgt und vernichtet, das Judentum aber blieb, und aus der Asche jedes Scheiterhaufens erstieg, neugekräftigt und neuverjüngt, dem Phönix gleich die jüdische Literatur. Völker und Länder gingen unter, Throne stürzten und Weltteile bebten, „sie aber, die Juden, lagen gebeugt über ihrem Buche und merkten nichts von der wilden Jagd der Zeit, die über ihre Häupter dahinzog“.

Die jüdische Literatur wandert mit dem jüdischen Stamm über die Erde und wird so in Wahrheit zu einer Weltliteratur. Nur in ihrer Jugend Blütetagen hat sie ein Heimatland gesehen, und doch zeigt sie die merkwürdige Erscheinung, daß ein Stamm auch ohne Heimat und Vaterland eine Nationalliteratur haben kann, die den Kern seiner Existenz ausmacht, und um die sich die äußere Leidensgeschichte nur wie eine rauhe Schale legt, damit der Kern vom Eiseshauch des rauhen Mittelalters unversehrt bleibe für die Messiastage des Völkerfrühlings, der ja doch kommen muß.

So ist das jüdische Volk das Volk der Hoffnung geworden und geblieben. Die Hoffnung belebte es auch nach seinem beispiellosen nationalen Untergang. Das Bewußtsein einer großen Mission hielt es aufrecht; sein kosmopolitischer Charakter trat ihm in den Flammen des brennenden Tempels plötzlich klar und hell vor Augen. Es hatte eine Idee, die ihm seine Propheten und Lehrer eingeprägt, durch die Welt zu tragen, eine Ueberzeugung zu predigen: daß Gott einzig und sein Name einzig sei und daß einst ein Tag des Friedens und der Freiheit und der Gotteserkenntnis kommen müsse für das ganze Menschengeschlecht. Wie Cäsar konnte es auf seine Bibel weisen und sagen: Dieses Buch trägt Juda und sein Geschick!

Und was vielleicht das Merkwürdigste ist: in den Sagen und Legenden, die die Erinnerung an jene Schreckenstage der Zerstörung mit ihren Zauberfäden umsponnen, wie in den Aussprüchen

der Lehrer und Führer, die in jener Zeit des Sturmes das Volk zu mahnen und zu trösten hatten, tritt schon das Bewußtsein dieser idealen Mission mit voller Klarheit hervor. Mochte der Tempel immerhin ein Raub der Flammen werden, es war des Herrn Wille; mochten Priestertum und Opferdienst untergehen, nicht an sie war der Bestand des Judentums geknüpft. Es hatte eine höhere, bedeutendere Mission zu erfüllen.

Und noch rauchen die Trümmer, noch glimmen die Funken unter der Asche des Tempels, da öffnet sich schon das Lehrhaus zu Jabneh, und eine gelehrige Schülerschar, „ein heiliger Rest“, sammelt sich um die Fahne des Meisters, der inmitten des Untergangs den Fortbestand, inmitten des Verfalls die Zukunft der Lehre verkündet hatte. Die Sadduzäer waren vernichtet, da die Bedingungen ihres Seins geschwunden waren, die Kannaïm, die Eiferer, standen grollend abseits oder waren in ferne Länder verweht, nur die Pharisäer waren geblieben und errichteten alsbald auf den Ruinen des alten den Bau des neuen Gebäudes der jüdischen Lehre trotz aller Schwierigkeiten, die der übermächtige Feind ihnen bereitete.

Denn noch fast anderthalb Jahrhunderte dauerte der Todeskampf des jüdischen Volkes. Und von jener Milde und Toleranz, die Vergil an der weltbeherrschenden Roma ihren besiegten Feinden und fremden Kulten gegenüber preist, hatten die Juden damals nichts erfahren. Mit eiserner Strenge wurden auch die versprengten Reste des widerspenstigen Volkes von den Römern behandelt, die noch fast zweihundert Jahre auf dem Boden der Heimat ihre Geistestätigkeit ausübten und in dem Patriarchat und Synedrium ihren religiösen Mittelpunkt hatten. Von Domitian verfolgt, von Trajan bekämpft, von Hadrian zuerst begünstigt, dann aber desto entsetzlicher gepeinigt, von den Nachfolgern wiederum geduldet, lebte der Rest des jüdischen Volkes, der nicht schon vorher oder nach der Zerstörung in die Diaspora gegangen war, ein jammer- und wechselvolles Dasein. Auch selbst die flüchtigen Sonnenblicke einer bessern Existenz schwanden, da das aus seinem Schoße hervorgegangene Christentum auf den Thron der Cäsaren gelangte und durch das Konzil zu Nicäa den letzten Zusammenhang mit der Mutterreligion zerrissen hatte. Unter Konstantin begannen die Judenverfolgungen von neuem, Julian Apostata verhinderte sie, aber schon unter Theodosius II. brachen sie mit stürmischer Gewalt aus, und auch die Teilung des Reiches änderte nichts an ihrer Lage. Unter Justinian wurde die Knechtung der Juden zum Gesetz und zur Norm erhoben. Hatten die früheren Kaiser nie ihre bürgerliche Existenz bedroht und die freien Bürger zu Sklaven erniedrigt, so legte Justinian die Hand auch an ihre Lehre, um diese

zu vernichten. Als dann unter Heraklius die Perser in das geschwächte römische Reich einfielen, besserte sich die Lage der Juden einigermaßen; ihre ferneren Leidensepochen fallen mit den Siegesetappen des ringenden und an Macht gewinnenden Christentums zusammen.

Günstiger als im römischen Reich gestaltete sich die äußere Lage der Juden, die nach Babylon gezogen waren. Von jeher war dieses Land eine zweite Heimat für Israel gewesen, von dort kamen seine hervorragendsten Lehrer, dort fand es eine zahlreiche Kolonie von Stammesgenossen und religiöse Anschauungen, die den seinen verwandt waren. Die Hegemonie des babylonischen Judentums beginnt etwa mit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, nachdem das Partherreich von den Sassaniden gestürzt worden war.

Die letzten Partherfürsten wie die ersten Könige des neupersischen Reiches waren den Juden freundlich gesinnt. Erst mit der weitern Ausbildung der Lehre Zoroaster's beginnt auch ihre Leidenszeit in dem Lande zwischen Euphrat und Tigris. Wenn Schabur I. sie begünstigte, so verfolgten sie Schabur II., Jesdegerd III. und Phiruz IV. desto eifriger, obwohl sie als treue Diener des Staates sich stets bewährt hatten. Das Wort des Propheten Jeremia, das er ihnen einst nach Babel mitgab: „Fördert das Wohl des Staates, in dem ihr lebet", war ihnen in Fleisch und Blut übergegangen und keine Verfolgung konnte sie in ihrer Treue wankend machen. Aus demselben Babylon in jener Zeit der Sassanidenherrschaft stammt das Wort eines hervorragenden Lehrers: „Das Gesetz des Staates ist oberstes Gesetz!"

So oft daher milde Fürsten an die Herrschaft gelangten, änderte sich die Lage der Juden im neupersischen Reich rasch wieder zum Bessern. Das Studium der Lehre aber wurde auch in den Zeiten der Verfolgungen nicht unterbrochen; es wurde höchstens beschränkt oder geheim gehalten und blühte neu auf, wenn günstige Epochen kamen, wie die Anoscharwan's, der ihnen die Freiheit der Religionsübung gewährte, die aber schon sein Nachfolger Hormuz wieder erheblich beschränkte. Mit der Zerrüttung des Perserreiches nahmen auch die Verfolgungen zu. Die Juden wurden der Spielball der Laune verschiedener Herrscher und Statthalter und erst der Sturz des Sassanidenreichs durch die Araber brachte ihnen für einige Zeit Erleichterung.

Unter der Herrschaft der Araber tritt ein Wendepunkt in der Geschichte der Juden ein. Ihr Land war schon seit Jahrhunderten von jüdischen Stämmen bewohnt, deren Einwanderung wie deren Existenz die Sage vielfach ausgeschmückt hat. „Das Volk der Schrift", so nannten die Araber mit einem charakteristischen Aus-

druck die Juden, welche ihre Lehrmeister in manchen Kenntnissen wurden und die mit ihnen in der Pflege der Dichtkunst wetteiferten.

Während aber dort ein neues Geistesleben erblühte und die von dem Islam beherrschten Länder dadurch später ein Asyl für das verfolgte Juda wurden, gestaltete sich die äußere Lage der Juden in Europa immer düsterer und trostloser. Als aus kimmerischer Nacht wilde Völkerhorden hervorbrachen und jene große Völkerwanderung begann, die die römische Weltherrschaft vernichtete, wurde auch das jüdische Volk in alle Weltenden zerstreut und allenthalben hart bedrängt. Nur dunkel sind die Nachrichten, nur spärlich fließt die Kunde von ihren Wanderungen und Ansiedelungen, von ihrem geistigen Leben in jenen Ländern ihrer Zerstreuung.

Lange schon vor dem babylonischen Exil lebten Juden in Spanien, und der Prophet Jona schon flüchtet der Sage nach in dieses Land vor dem Grimm des Herrn. Aber erst mit der Einwanderung der Westgoten beginnt die historische Kunde von ihrem dortigen Aufenthalt, zugleich aber auch von ihren Leiden und Verfolgungen. Sobald die westgotischen Könige das arianische mit dem katholischen Glaubensbekenntnis vertauschten, fingen sie an, die Juden zu bedrücken. Rekkared und Sisibut, Sisenand und Chintila, Chindaswinth und Rekkeswinth, Erwig und Egica wetteiferten miteinander, die Juden zu verfolgen, zu beschränken, zu erniedrigen, ja zu vernichten. Die Bücher der westgotischen Gesetzessammlungen sind eine fortlaufende Chronik von Judenverfolgungen, die meist auf Antrieb der Geistlichkeit erfolgten und die schließlich zu der Alternative führten, entweder die Taufe anzunehmen oder das Land zu verlassen. Erst als die Araber 711 über die Meerenge von Gibraltar setzten, das schon im Verfall befindliche westgotische Reich in der Schlacht bei Xerez de la Frontera auflösten und Spanien erbeuteten, begannen für die Juden jener Länder freundlichere Tage.

Auch in Italien hatten die Juden nach der Völkerwanderung — wenn nicht schon früher — sich niedergelassen. Auch dort wurden sie wiederum von den Ostgoten verfolgt und bedrückt, denen später die byzantinischen Kaiser nichts nachgaben. Unter Leo, dem Isaurier, fand eine der entsetzlichsten Verfolgungen statt, die eine starke Auswanderung in ferne Länder, ja bis nach der Krim, und nach Sarmatien bis zum Kaukasus zur Folge hatte. Wenig besser hatten es die Juden unter den Päpsten, von welchen nur Gregor I. sie schützte, oder unter den Longobarden, die die nördliche Hälfte Italiens beherrschten.

Bevor der christliche Glaube dahin gelangte, war die Stellung den Juden im fränkischen Reich und Burgund eine etwas

günstigere. Schon während der römischen Herrschaft hatten Juden in Gallien und am Rhein gewohnt. Mit der Taufe Chlodwig's fingen auch dort ihre Verfolgungen an, die unter Dagobert (629) zu der gleichen Alternative führten, wie in allen Ländern, in die das siegreiche Christentum seinen Triumpheinzug gehalten hatte: Taufe oder Tod! Die merovingische Gesetzgebung in betreff der Juden hatte eine verzweifelte Aehnlichkeit mit der der westgotischen, und diese unterschied sich wenig von den Dekreten der byzantinischen Kaiser. Ueberall Entziehung aller Rechte, die sie vordem besaßen, Druck, unerträgliche Steuerlasten, Beschränkung auf entehrende oder erniedrigende Gewerbe, Ausschließung von allen Aemtern und vom Kriegsdienst und religiöser Zwang.

Unter den Karolingern wurde die Lage der Juden wieder besser. Karl der Große erkannte zuerst ihre kulturgeschichtliche Bedeutung für die Entwickelung des Welthandels und begünstigte deshalb ihren Verkehr und ihre Ansiedelungen. Die ersten Kolonien der Juden in Deutschland sind wahrscheinlich von den zur Zeit der Merovinger aus Frankreich Vertriebenen gebildet und von den aus Italien und anderen Ländern Zukommenden verstärkt worden. Auch unter Karl's Nachfolgern, Ludwig dem Frommen und Karl dem Kahlen, erfreuten sich die Juden noch gütiger Behandlung. Erst Karl der Einfältige fing an, ihr Hab' und Gut der Kirche zu schenken und sie zu bedrücken. Die folgenden Könige setzten dieses rühmliche Werk mit großem Eifer fort. Ueberall war es natürlich in erster Reihe die Geistlichkeit, die den Zorn des Volkes und der Fürsten auf die Juden lenkte. Aberglaube, Unwissenheit und Fanatismus hatten sich gegen das jüdische Volk vereinigt, um es zu vernichten. Stufenweise hatte sich seit der Zerstörung Jerusalems seine Lage von Jahrhundert zu Jahrhundert verschlimmert. Am Ausgang des zu schildernden Zeitraums waren die Judenverfolgungen in allen Ländern Europas, mit Ausnahme Spaniens, an der Tagesordnung.

Der jüdische Stamm blieb aber doch von all' diesen Verfolgungen in seinem innersten Kern unversehrt. Die religiöse Zentralisation und die geistige Arbeit waren die Motoren dieser merkwürdigen Erhaltung.

In den ersten Jahrhunderten nach der Zerstreuung der Juden bildeten das Synedrium und das Lehrhaus den religiösen Mittelpunkt, das Herz der Nation. Von dort aus strömte das geistige Leben in die fernsten Länder, von dort aus wurde die religiöse Norm festgestellt, von dort auch stammte die Entwickelung der Lehre zu jenem großen weitverzweigten System des Talmudismus, der nahezu sechshundert Jahre zu seiner Vollendung bedarf und fast den Zeitraum ausfüllt bis zur Herrschaft der Araber in Spanien und der

Bildung eines neuen Geisteslebens und neuer religiöser Strömungen. Der Präsident dieser Behörde, der Patriarch oder Ethnarch, war das religiöse Oberhaupt der Diaspora. Er führte den Vorsitz in den Sitzungen des Synedriums, wo Anfragen beantwortet, Entscheidungen getroffen, streitige Gesetzesbestimmungen erörtert und zum Austrag gebracht, neue Verordnungen eingeführt und alte aufgehoben, insbesondere aber die Bestimmungen über die Festzeiten getroffen wurden.

Durch diese Ordnung des Kalenderwesens hatte der Patriarch eine besonders eingreifende Machtstellung. Das Jahr war nämlich ein zusammengesetztes, da die Festzeit im Gesetz einmal von der Umlaufszeit des Mondes und das andere Mal von dem Einfluß der Sonne auf die Jahreszeiten abhängig gemacht wurde. Die Ausgleichung zwischen Sonnen- und Mondjahr, sowie die Regelung der Festzeiten nach diesem Kalender, besonders die Verkündigung des Neumonds, war Sache des Patriarchen. Von ihm und seinem Stellvertreter ging auch die Einführung fester Gebetsformeln an Stelle des frühern Opferkultus aus. Einige Gebetstücke waren schon in den biblischen Schriften enthalten, andere hatten sich mündlich fortgepflanzt und wurden auf die Männer der „Großen Synagoge“ zurückgeführt, neue kamen jetzt abschließend hinzu.

Das gesetzliche Leben, vom Synedrium reorganisiert und festgestellt, behielt im großen und ganzen die Form bei, die es in den Zeiten nationaler Selbständigkeit angenommen hatte, mit Ausnahme natürlich des Teiles seiner Bestimmungen, der sich auf Jerusalem und den Tempel bezog. Dagegen wurden neue Maßregeln gegen die Judenchristen notwendig, die von den Juden selbst durch eine religiöse Scheidewand getrennt werden mußten, und sogar eine Verwünschungsformel gegen diese seitens des Synedriums angeordnet, nachdem sie sich durch Verlegung des Sabbath abgesondert hatten. Unter vier Römerkaisern entwickelte das Synedrium eine ungehemmte organisatorische Tätigkeit, nach innen die religiösen Verhältnisse zu ordnen. Erst unter Hadrian scheint es in diesem Wirkungskreise gestört worden zu sein. Es verläßt Jabneh und wandert nach Uscha in Galiläa, von wo aus es schon nach kurzer Zeit Verordnungen von hoher Tragweite für das soziale Leben erließ. Die letzten Zuckungen des jüdischen Staatskörpers und der Aufstand der Bar-Kochba unterbrachen wohl die Tätigkeit des Synedriums, ebenso die folgende überaus trübe Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung, in der Jerusalem zur Aelia Capitolina und der Zionstempel zu einem Heiligtum des Jupiter umgewandelt wurde.

Aber schon unter dem folgenden Kaiser wurde — wahrscheinlich durch eine große Synode zu Uscha — das Synedrium wieder

eingerichtet und das Patriarchat neubesetzt. Inzwischen hatte sich aber in Babylon und zwar in Nahar-Pekod ein Gegen-Synedrium gebildet, da in Palästina die Todesstrafe auf die öffentliche Ausübung der jüdischen Religion gesetzt war. Erst nach langen Verhandlungen löste sich dieses auf, um die Einheit des religiösen Lebens nicht zu stören. Unter Juda I., der in hohem Ansehen stand und den Titel Nasí (Fürst) oder auch „Heiliger" führte, gelangte das Patriarchat zu seiner höchsten Machtfülle, indem fast alle Kompetenzen des Synedriums auf dieses übertragen wurden. Sein Sitz war in Sepphoris, und seine Bedeutung für das geistige Leben, indem es die Tradition zu einem gewissen Abschluß brachte, wird noch zu besprechen sein.

Allmählich trat aber Palästina in den Hintergrund und die religiöse Strömung zog sich nach Babylon. Fast achthundert Jahre blieb dort der Sitz der Wissenschaft des Judentums, und von dort aus verpflanzt sie sich nach allen Ländern der Diaspora. Das Patriarchat in Judäa verlor nach und nach alle Bedeutsamkeit, indem es seine wichtigste Funktion, die Bestimmung der Festzeiten, durch Einführung eines festen Kalenders selbst aufgab, bis es zuletzt unter Theodosius II., von dessen Regierungszeit ein bedeutender Historiker das jüdische Mittelalter datiert, gänzlich aufgehoben wurde.

Der Zusammenhang der jüdischen Gemeinden wurde dadurch aber nicht gelockert, weil er seine religiöse Spitze in Babylon und in dem dort blühenden Studium der Lehre gefunden hatte. Die babylonischen Juden standen unter einem Exilsfürsten (Resch Gelutha), der zugleich einer der Würdenträger des persischen Reiches war und den vierten Rang nach dem König einnahm. Die Sage führt die Exilarchen Babylons bis auf Serubabel — also auf das Davidische Königshaus — zurück. Die Geschichte zählt sie fast vollständig auf und weiß von ihren Machtbefugnissen, von ihrer Tätigkeit, aber auch von ihren Ausschreitungen mancherlei zu berichten. Ihre Hauptaufgabe war: die Tempelsteuern und die dem Staat zu liefernden Abgaben einzusammeln, Beamte wie Richter einzusetzen. Ihre Wirksamkeit erstreckte sich bis in das elfte Jahrhundert.

Oft vereinigten sie auch mit der politischen Macht die Autorität der Wissenschaft und trachteten nach der Lehrwürde. Erbitterte Kämpfe zwischen Exilarchen und Gesetzeslehrern berichtet die Geschichte, bei denen die letzteren aber insofern die Sieger blieben, als sie und ihre Ideen sich erhielten und verbreiteten, indes das Exilarchat trotz all' seiner Machtfülle doch dem Untergang anheimfiel. Später wurde deshalb wohl auch das jeweilige Haupt der Akademie zu Sura zu dem Rang eines Gaon (Exzellenz) erhoben.

Die eigentliche Bedeutung Babyloniens gehört in den Bereich der wissenschaftlichen Fortentwickelung der jüdischen Literatur, die in den großen Akademien zu Sura und Pumbadita jahrhundertelang ihre Heimstätte hatte und jene großen Werke schuf, die diesem Zeitraum Namen und Charakter gegeben haben. Demgemäß ist auch das soziale und Kulturleben der Juden vornehmlich in Palästina und Babylon zur Illustration dieser Periode von besonderm Interesse, da die Nachrichten über das Leben der Juden jener Zeit in anderen Ländern überaus spärlich fließen und nicht als zuverlässig sich herausgestellt haben.

Doch nur für die zwei Jahrhunderte unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems hat noch das soziale Leben der Juden in Palästina und Rom größere Bedeutung. Ihre Lage war eine ziemlich günstige; sie trieben Ackerbau, Viehzucht und alle möglichen Handwerke; man traf unter ihnen Matrosen und Köhler, Bäcker und Köche, Gerber und Waffenschmiede. „Größer ist der, der Nutzen zieht von seiner Arbeit, als der, welcher Gott fürchtet", lehrte ein Rabbi jener Epoche und demgemäß waren auch die Gesetzeslehrer selbst — und manche der hervorragendsten — Handwerker. Jose ben Chalephta war ein Gerber, Jose ben Ilaï ein Böttcher, Josua ein Köhler. Es galt als löblich, das Studium mit einem Handwerk zu verbinden und sogar als verdienstlich, den Sabbath zu einem Werkeltag zu machen, um nur nicht die Mildtätigkeit der Menschen in Anspruch nehmen zu müssen.

Wucherer waren damals von der Gemeinde ausgeschlossen, dagegen blühte der Handel zu Wasser und zur See mit Früchten, Getreide, Holz, Wein, Flachs, Oel und allen feinen Produkten ferner Länder.

Das Kulturleben schloß sich eng dem römischen an. Schon in der vorigen Periode fand, wie bekannt, eine innige Annäherung statt. Rom, das allen Göttern der von ihm unterjochten Völker gastfreundlich seine Tore öffnete, interessierte sich auch für den bildlosen Gott der Juden. Der Spott, mit dem jüdische Feste, Sitten und Gebräuche von den römischen Satyrikern verfolgt werden, liefert mehr als alles andere einen Beweis für die Beachtung und Anerkennung, die solche in der römischen Gesellschaft gefunden haben müssen, in der die Juden eine bedeutende Stellung einnahmen. Andererseits adoptierten aber auch die Juden griechische und römische Begriffe und Namen, Sitten und Unsitten. Nur ihre Lehre wurde davon wenig oder gar nicht berührt und entwickelte sich in ihrer Eigenart weiter auf den drei Grundpfeilern, auf die sie schon die Sopherim gestellt hatten: auf Lehre, Gottesdienst und Wohltätigkeit, die dann später in Wahrheit, Recht und Frieden umgewandelt wurden.

Das Forschen in der Lehre verhinderte aber nicht die Teilnahme an anderen wissenschaftlichen Bestrebungen, und Arzneikunde wie Astronomie fanden auch in jüdischen Kreisen Jünger wie Meister, namentlich die erstere, die von jeher bei den Juden hochgeachtet und von ihnen eifrig betrieben wurde.

Das geistige Leben konzentrierte sich jedoch natürlich im Lehrhause (Beth-ham-Midrasch). Neben dem Patriarchen stand an Rang und Ansehen der Schulvorsteher (Rosch Jeschiba), und je mehr das Synedrium an Würde und Bedeutung einbüßte, desto höher stieg die Bedeutung der Schulhäupter, und als das Patriarchat nach fünfhundertjährigem Bestande unterging, trat das Schulvorsteher-Amt ganz an seine Stelle. Die Epoche eines neuen jüdischen Lebens am Anfang des dritten Jahrhunderts in Babylon änderte an der sozialen Lage der Juden wenig oder nichts, für ihre geistige Entwickelung war sie von unschätzbarer Bedeutung. Sie war der Ausdruck einer historischen Nötigung, indem sie zuerst die kosmopolitische Idee des Judentums zur Ausführung brachte, das nicht an Staat und Dynastie, an Tempel, Priester und Opfer gebunden war, sondern in der Wissenschaft allein seine Stütze und seinen Kern hatte. Babylon wurde zum Lande Israels, und Palästinas Einfluß schwand immer mehr, je weniger geistige Bedeutung seine Lehrer und Akademien hatten.

Sura und Pumbeditha wurden die Stammsitze der jüdischen Wissenschaft in Babylon. Zwei Monate des Jahres, im Frühling und im Herbst, versammelten sich die Schüler in diesen Akademien, daher diese beiden Monate — Adar und Elul — Versammlungsmonate genannt wurden; die wissenschaftlichen Versammlungen hießen Kalla, die Vorsitzenden in denselben Resche-Kalla, das Lehrhaus selbst Jeschiba oder aramäisch Methibta. In den anderen zehn Monaten gingen Lehrer und Schüler ihrem Broterwerb nach.

Eine solche demokratische Lehrverfassung vertrug sich wohl sehr gut mit dem Geist des Judentums, nicht aber mit der Zwitterstellung des jüdischen Exilarchen in Babylon. Die Kämpfe zwischen diesen und den Schulhäuptern von Sura führten, wie erwähnt, schließlich dazu, den letzteren den Rang von Gaonim (658) und eigene Kompetenzen einzuräumen, die sie von den Exilsfürsten gänzlich unabhängig machten. In Sura wie in Pumbeditha residierten Gaonim, doch hatte der zu Sura wahrscheinlich den Vorrang infolge des höhern Alters dieser Akademie.

Die Investitur des Exilarchen erfolgte durch die Präsidenten der beiden Hochschulen in einer für die Verhältnisse der Zeit und die Beziehungen zwischen beiden Behörden charakteristischen Form. Zunächst hielt der Gaon von Sura eine Ansprache an den neuen

„Fürsten des Exils“, in der er ihm die Pflichten seines bedeutungsschweren Amtes vorführte. Die eigentliche Handlung aber bestand darin, daß beide Schuloberhäupter ihm die Hand aufs Haupt legten und unter Trompetenschall ausriefen: „Es lebe unser Herr, der Fürst der Diaspora!“ Darauf gaben alle Anwesenden dem Exilarchen das Geleit von der Synagoge in sein Haus. Dieser Feier folgte dann am nächsten Sabbathtage ein feierlicher Gottesdienst. Für den Exilarchen wurde in der Synagoge eine eigene säulenartige Tribüne errichtet. Hatte derselbe auf dieser Tribüne unter Gesängen des Vorbeters und Chors Platz genommen, so trat der Gaon von Sura vor ihn hin, beugte das Knie und setzte sich dann zur Rechten des Exilarchen. Dasselbe tat der Gaon von Pumbeditha, der den Platz zur Linken einnahm. Bei dem Vorlesen aus der Bibel brachte man die Schriftrolle zu dem Exilarchen hin, und der Gaon von Sura fungierte als Methurgeman (Dolmetsch). Nach der Vorlesung pflegte der Exilsfürst einen Vortrag halachischen oder haggadischen Inhalts zu halten, den er jedoch, falls er selbst kein Gelehrter war, dem Gaon von Sura überlassen durfte. In dem Schlußgebet für die Verherrlichung des Gottesnamens — Kaddisch — wurde der Name des Exilarchen ausdrücklich erwähnt: „Dies möge geschehen beim Leben des Fürsten!“

Darauf folgte ein besonderer Segen für ihn, die Häupter der Hochschulen und deren Scholaren (Jekum Purkan), in den die Namen all’ der Gemeinden und Personen von nah und fern eingeflochten wurden, die durch Spenden ihr Interesse an den Hochschulen betätigt hatten. In feierlicher Prozession zog man sodann aus der Synagoge in das Haus des Exilarchen, wo ein frohes Mahl alle Teilnehmer dieses Huldigungsakts vereinte.

Auch die Installation der Rektoren zu Sura und Pumbeditha war von einem ähnlichen feierlichen Zeremoniell begleitet, nur daß man die Schriftrolle nicht zu ihnen brachte, weil dies eine Art königlicher Auszeichnung war. Die Lehrordnung war für beide Akademien genau vorgeschrieben. Dem Präsidenten zunächst stand ein Oberrichter (Dajjan di Baba), welcher die juridischen Funktionen ausübte. Unter ihm standen sieben Vorsteher der Lehrerversammlung (Resche Kalla) und drei, welche den Titel Genossen (Chaberim) führten. Nächstdem gab es aber noch ein Kollegium von 100 Mitgliedern, von denen 70 das große und 30 das kleine Synedrium bildeten, das dann im Laufe der Zeit den ursprünglichen Charakter eines Lehrerkollegiums ablegte und den Rang eines beratenden und beschließenden Parlaments einnahm, welches in den zweimal jährlich stattfindenden Kalla-Versammlungen alle Anfragen, die von auswärtigen Gemeinden einlangten, beantwortete und neue Beschlüsse faßte.

Der Schauplatz des jüdischen Geisteslebens und seiner Ausprägung in der Literatur ist für diesen Zeitraum und noch darüber hinaus für zwei Jahrhunderte Palästina, dann Babylon neben Palästina, schließlich Babylon allein; die Sprache des Volkes griechisch oder aramäisch, die der Literatur jenes Neuhebräisch, dessen Zusammensetzung aus hebräischer und aramäischer Sprache und dessen Vermengung mit lateinischen und griechischen Wörtern bereits geschildert worden ist.

Der inneren Entwickelung nach zerfällt die Periode der talmudischen Literatur in vier große Zeiträume, die sich eng anschließen an die Entwickelung des Gesetzesstudiums und die sich dann wiederum in hervorragenden Schriftwerken ausprägen.

Wenn man die ganze Periode auf ungefähr 700 Jahre berechnet — wobei natürlich wieder von einem festen Punkt oder einer bestimmten Jahreszahl in dem Laufe einer geistigen Strömung nicht die Rede sein kann — so fallen auf die Epoche der Thannaïm von dem Untergang des jüdischen Staates und der Konstituierung des Synedriums in Jabneh bis zu Jehuda I. etwa zwei Jahrhunderte. Hatte man schon vorher die hervorragenden Gesetzeslehrer, die auf die methodische Entwickelung des Lehrbegriffs irgendwelchen Einfluß übten, Thannaïm genannt, so fängt die historische Berechtigung der thannaïtischen Epoche (70—200) doch eigentlich erst mit Jochanan ben Sakkai an. Sie umfaßt vier Geschlechter und findet ihren Ausdruck und den Abschluß ihres geistigen Schaffens in der *Mischna.*

Die zweite Epoche umfaßt das Geschlecht der Amoraïm (Sprechende) vom Abschluß der Mischna und der Gründung der Akademien in Babylon bis zum Abschluß des Talmuds, in welchem Riesenwerk die auf die Thannaïten folgenden Amoräer ihre und aller vorangegangenen Zeiten geistige Arbeit niedergelegt hatten. Man berechnet diese Epoche von sechs Amoräergeschlechtern im ganzen etwa auf drei Jahrhunderte (200—500).

Nach Vollendung des Talmuds heißen die Forscher und Gesetzeslehrer in Babylon Saboraïm (Meinende). Die Lehrenden haben die Sprechenden, diese die Meinenden bescheiden abgelöst. Ihre Wirksamkeit erstreckt sich ungefähr vom Abschluß des Talmuds bis zur Entwickelung des Gaonats, etwa durch anderthalb Jahrhunderte (500—650).

Mit dem aufblühenden Gaonat unter der Araberherrschaft — nach anderen schon am Ende der Perserherrschaft — beginnt die vierte Periode, die jedoch nicht ganz bis zum Untergang dieses Amtes (1040), sondern bis zum Auftreten der Karäer reicht (650—750), und deren charakteristischer Ausdruck eine erhöhte sammlerische und ordnende Tätigkeit nach verschiedenen Richtungen ist.

Die größere Hälfte und das Ende der gaonäischen Periode gehört aber schon in die nächste Periode.

Der gesamte Zeitraum dieser vier Epochen trägt den Namen der talmudischen Literatur von jener Riesenarbeit, die fast ein Jahrtausend hindurch etwa zwanzig Geschlechter unausgesetzt und ungeteilt beschäftigt hat; an ihr haben Lehrer und Schüler, Fürsten und Handwerker, palästinensische und babylonische Juden mit gleicher Liebe und Aufopferung gearbeitet.

---

## I. Die Mischna.

Durch die Straßen der alten Zionsstadt bewegt sich in der Dämmerstunde ein Leichenzug. Schüler, heißt es, die ihren teuren Lehrer zu Grabe tragen. Scheu und ehrerbietig weicht alles zur Seite; selbst die römische Wache am Stadttor läßt den Zug ungehindert durchziehen. Da, vor der Stadt macht er Halt, die Schüler stellen den Sarg nieder, öffnen den Deckel, und aus diesem steigt der ehrwürdige Rabbi Jochanan ben Sakkai, der sich lebendigtot aus der Stadt tragen läßt, um ohne Gefahr in das Römerlager gehen zu können.

Dort tritt er vor Vespasian, auf den die Erscheinung des greisen Lehrers Eindruck macht und der ihm gestattet, sich die Erfüllung eines Wunsches zu erbitten. Aber nicht für sein Volk, nicht für die heilige Stadt, ja nicht einmal für den Tempel erfleht der Rabbi Schonung, sondern: „Laß mich in Jabneh eine Schule gründen!“ so lautet seine Bitte. Und lächelnd winkt der stolze Römer ihm Gewährung. Er ahnt nicht des Volkes geistige Kraft, das mitten unter den rauchenden Trümmern seiner nationalen Selbständigkeit einzig und allein für die Erhaltung seiner Lehre sorgt. Das eherne Rom mußte untergehen, der Völker viele vom Sturm der Geschichte verweht werden, doch Israel lebte fort in jener Lehre, die Jochanan ben Sakkai aus dem brennenden Jerusalem der verzagenden Friedensfreunde und der wahnsinnigen Zeloten nach dem kleinen Jabneh, einer Hafenstadt am mittelländischen Meer, etwa sechs Meilen von Jerusalem, getragen hat.

Dort errichtete Jochanan sein Lehrhaus, dort sammelte er die zerstreuten Reste seiner Schüler, und von dort aus verkündete er alsbald die neue Aufgabe des Judentums mit weitschauendem Seherblick. „Wohltätigkeit ersetzt die Opfer“, lehrte der Rabbi, „wie es in der Schrift heißt: Ich habe an Wohltun Gefallen und nicht an Opfern!“ Die Bedeutung eines solchen Ausspruchs, der mit einem Male an Stelle des Opferkultus eine höhere religiöse Verehrung, einen Gottesdienst des Herzens, setzte, braucht nicht

erst hervorgehoben zu werden. Und als seine Schüler in banger Sorge um den Fortbestand des Judentums und dessen Stellung zu den Völkern der Erde lebten, da sprach ihnen der Meister Trost zu mit den Worten des Spruchdichters, die er in wahrhaft weitschauender Weise deutete: „Wohltun erhebt ein Volk und die Liebeswerke der Nationen sind ihre Versöhnungsopfer!"

Von solchen Anschauungen, in denen sich Jochanan ben Sakkai als treuer Schüler und Erbe der Propheten Israel's zeigte, wurde das Lehrhaus zu Jabneh geleitet. Alle Institutionen, die von dort ausgingen, die Fortentwickelung der Halacha wie der Haggada, soweit sich beide an den Meister, seine Schule und Lehrweise knüpften, atmen denselben Geist einer tiefen, sittlichen Weltanschauung und einer geistigen Höhe, die den Besiegten über den Sieger erhob. Eine Unterredung zwischen dem Lehrer und seinen Schülern, die die *Sprüche der Väter* mitteilen, mag dies beweisen. „Gehet hin und untersuchet", sagte er einst zu ihnen, „welcher Weg der beste sei, daß der Mensch ihn wandle!" „Er habe ein wohlwollendes Wesen", erwiderte der eine, „er erwerbe sich einen zuverlässigen Freund", behauptete der andere, „einen guten Nachbar" der dritte, „er erwäge bei jeder Tat die Folgen", sagte ein vierter, „er habe ein gutes Herz", rief endlich Eleasar ben Arach in die Diskussion und der Meister entschied: „Ich gebe deinem Ausspruch den Vorzug, denn in ihm sind die eurigen enthalten." Einem solchen Geist mußte natürlich jeder gelehrte Hochmut fern und zuwider sein, und deshalb wird wohl auch als sein Wahlspruch das Mahnwort überliefert: „Wenn du viel Wissen erworben hast, so bilde dir darauf nichts ein, denn dazu wurdest du geboren!"

So war Jochanan ben Sakkai ein treuer Jünger Hillel's, zu dessen Füßen er ja einst gesessen, ein Förderer des Friedens und der geistigen Entwickelung seines Stammes, dessen Bestand er eben nur in der Erhaltung der Lehre verbürgt sah. Von Hillel hatte er auch wohl den Traditionsstoff überliefert erhalten, um ihn ferner mündlich fortzupflanzen, alle jene Deutungsregeln und Gesetzesbestimmungen, die von der Schule Hillel's in bestimmte Fächer geteilt und gesondert wurden und deren Inbegriff den Namen *Mischna* (Lehre) führte. Freilich ein großer Teil dieser Bestimmungen war durch den Fall des Tempels hinfällig geworden und es galt, sie außer Kraft zu setzen oder neue Anordnungen zu treffen. Dabei zeigte sich der milde Geist Jochanan's im hellsten Licht. Er reorganisierte das Synedrium in Jabneh, er schuf Bestimmungen, die den Opferdienst ersetzen sollten, er hielt aber auch mit edler Pietät solche aufrecht, die der frommen Erinnerung an den Tempel geweiht waren und die vielleicht den Titel *Messianische Halacha* führten, weil die Ausführung an die Zeit des Erscheinens des

Messias und der Wiederaufrichtung Jerusalem's geknüpft war, die Hoffnung aber auf diese Ereignisse aus dem Volke noch immer nicht geschwunden war, das den gegenwärtigen Zustand bis zum Eintritt jener Ereignisse nur für einen interimistischen hielt.

Und so wie seine halachischen Forschungen, so waren seine haggadischen Lehren, klar und einfach, aber warm und sinnig. Daß er ein Kind seiner Zeit war und ihr seinen Tribut zollte, so hoch er sich zuweilen auch in seinen Anschauungen über diese erhob, gerade das macht die Erscheinung dieses Lehrers zu einer sympathischen und liebenswürdigen. So wird es, vergegenwärtigt man sich den Geist der Zeit, die Siegeszüge Roms, den Untergang der alten, frohen, olympischen Götterwelt, den Sturz gewaltiger Reiche, das Auftreten des Christentums, Naturerscheinungen von erschreckender Gewalt wie jenes große Erdbeben u. s. w., keine Verwunderung erregen, auch in Jochanan einen Anhänger jener mystisch-philosophischen Schrifterklärung zu finden, die in der Ausdeutung der biblischen Schöpfungsgeschichte und der Schilderung des göttlichen Heerstaates bei Hesekiel eine eigene Geheimlehre geschaffen hatte, von deren Inhalt nur wenig bekannt ist, die vielleicht mit der Gnosis des Christentums als einer verwandten Richtung eng zusammenhängt, vielleicht aber auch sich gerade gegen diese gnostische Richtung wendet, der das Judentum als eine bloße Vorstufe des Christentums erschien.

Das junge Christentum lebte damals noch in innigen Familienbeziehungen zur Mutterreligion. Wie im Judentum Rabbinismus und Hellenismus lange um die Oberherrschaft stritten, so bekämpften sich in der christlichen Gemeinde Judenchristen und Heidenchristen. Aber nur die ersteren waren den Rabbinen gefährlich; nur gegen diese richteten sie ihre Angriffe in ernsten und scharfen Verweisen wie mit satyrischen Waffen. Den Spuren dieser Kämpfe muß man im Neuen Testament und in der talmudischen Literatur nachgehen. Von den kanonischen Evangelien des Neuen Testaments selbst knüpft das Evangelium des Matthäus noch an die Beziehungen zum Judentum an. Im Marcus-Evangelium wird die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes nicht mehr aufrecht erhalten, und das Lucas-Evangelium ist schon ein Zeugnis für „das Bewußtsein von der allgemeingültigen Bedeutung der christlichen Religion". Aber in der neutestamentlichen Schriftauslegung dauert die Wechselbeziehung fort. In den Reden Jesu wie in den Schriftbeweisen des Apostels Paulus lassen sich die Formen der halachischen Exegese nachweisen, während der Brief an die Hebräer, die Paulinischen Briefe, die Apostelgeschichte deutliche Anklänge sowohl an die palästinensische Haggada wie an die alexandrinische Allegoristik zeigen. Noch bis in die Schriften der Kirchenväter

erstreckt sich diese geistige Wahlverwandtschaft, deren vielfach verschlungene Fäden zu entwirren eine der vornehmsten Aufgaben der Religionsgeschichte sein muß. Die Frage eines hebräischen Urevangeliums führt sicher in das Reich der Haggada, und so hat man auch in einem haggadischen Dialog über das Erbrecht der Tochter eine talmudische Satyre auf die λόγια des Matthäus, zugleich aber auch deutliche Spuren dieser Urschrift nachgewiesen, die älter sein können als alle vorhandenen Evangelien, da sie in die bewegte Lebenszeit Jochanan ben Sakkai's und seiner Nachfolger führen.

Das Todesjahr Jochanan's ist unbekannt, aber sein „letztes Wort" ist, wie das so vieler großer Männer, erhalten geblieben. Es erging an seine treuen Schüler, die das Sterbebett des Meisters umstanden: „Möge die Gottesfurcht ebenso stark in euch sein, wie die Furcht vor den Menschen; ihr vermeidet die Sünde vor den Augen der letzteren; meidet sie auch im Angesichte dessen, der alles schauet!"

* *
*

Hatte Jochanan den Grundstein zu einem Neubau des Judentums gelegt, so war es an seinen Schülern und Nachfolgern, diesen Bau fortzuführen. Es wird erzählt, daß diese sich nach dem Tode des Meisters zerstreuten und seine Lehre an verschiedenen Orten tradierten. Die hervorragendsten unter ihnen waren Elieser b. Hyrkanos, Josua b. Chananja, Jose der Priester, Simon b. Nathanael, Eleasar b. Arach. Der Nachfolger Jochanan's im Patriarchat und Synedrialpräsidium war Gamaliel II., ein Nachkomme Hillel's, also zu diesem Amt prädestiniert, ein energischer und vielseitig gebildeter Mann, der mathematische Kenntnisse hatte, die griechische Sprache liebte und die Bibelübertragung des Aquila approbierte. Daneben war Gamaliel aber auch ein eifriger Förderer der Halacha und wußte trotz schwieriger Kämpfe mit gelehrten Zeitgenossen seine Anschauungen zur Geltung zu bringen. Die Schulen Hillel's und Schammai's lagen nun bereits seit Jahren über die feste Auslegungsmethode in heftigem Streit, so daß fast „aus der einen Lehre zwei geworden waren"; da galt es denn, mit eiserner Konsequenz einzuschreiten und die traditionelle Lehre Hillel's zur Geltung und allgemeinen Anerkennung zu bringen.

Gerade diese Kämpfe aber waren ein beredtes Zeugnis für den Geist der Lehrfreiheit, der in dieser kleinen und verfolgten Gelehrtenrepublik herrschte. Nicht die hohe Stellung, noch die edle Abkunft Gamaliel's schützten ihn vor Widerspruch und tiefen Konflikten mit den bedeutenden Gesetzeslehrern. Den einen, seinen

eigenen Schwager, Elieser b. Hyrkanos, legte er in den Bann, gegen den andern, Josua b. Chananja, trat er mit großer Schroffheit auf, und auch einem dritten, Akiba, drohte er mit dem Bann. Trotzdem bestanden die Lehrer auf ihren Meinungen. Ein eigentümlicher Vorfall charakterisiert das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gesetzeslehrern in treffender Weise. Während einer erregten Diskussion wollte man im Lehrhause zu Jabneh eine göttliche Stimme (Bath-Kol) gehört haben, die folgendes sprach: „Diese wie jene sind Worte des lebendigen Gottes; die Lehren Hillel's aber sollen Geltung haben!“ Darauf erhob sich ein Lehrer, Josua, und rief: „Wir brauchen in solchen Fragen nicht auf eine göttliche Stimme zu hören, denn die Lehre ist nicht für die Himmlischen, sondern für irdische Menschen gegeben und ein Wunder kann in solchen Fällen nicht entscheiden, sondern nur die Majorität der wissenschaftlichen Meinungen!“

* *
*

Trotzdem erlangten die Lehrsätze der Hillelitischen Schule dennoch unbedingte Autorität. Ein Führer und Lehrer von seltener Begabung, der würdigste Nachfolger eines Jochanan b. Sakkai, Akiba b. Joseph war es, der den Traditionsstoff in systematische Ordnung brachte und die streitenden Parteien versöhnte. Akiba's Leben hat die Sage mit romantischem Schimmer umwoben; die Geschichte weiß nur von seiner agitatorischen Tätigkeit im Sinne der politischen Restauration, die in jener Zeit zu dem Aufstande Bar-Kochba's führte, sowie von seiner geistigen Bedeutung. Akiba ist nach allem, was die vielfach verstreuten Quellen von ihm melden, mit Recht ein selbstschöpferischer Geist genannt worden. Er betrachtete den Lehrstoff nicht als festes Gesetz, das in gleicher Weise wie vorher weiter vererbt werden solle, sondern als einen Quell der Verjüngung und als eine Bürgschaft des Fortbestandes der Nation. Nur mußte dieser Traditionsstoff dann nicht dem Belieben jeder Majorität anheimgestellt, sondern in dem Bibelwort selbst begründet und nachgewiesen werden. In diesem Bibelwort war ihm nichts Form, alles, jedes Wort, ja jeder Buchstube, eigenstes Wesen, das ergründet und nach seinem tieferen Zweck verwendet werden mußte. Diesen Grundsatz führte Akiba bis in seine äußersten Konsequenzen durch. Als einst ein Genosse die buchstäbliche Deutung jeder Silbe und Partikel gefährlich gefunden hatte und sich auf den Satz berief: „Den Herrn, deinen Gott sollst du ehrfürchten“, wo der Akkusativ durch die Partikel eth im Hebräischen ausgedrückt wird, die doch hier nicht etwa noch einen Nebensinn haben könne, da erwiderte Akiba: „Auch diese Partikel hat ihre Bedeutung, denn neben Gott sollst du auch die Lehrer ehrfürchten!“

Natürlich mußte ein solches System zur Einseitigkeit führen, aber die Gesichtspunkte und Anschauungen, von denen aus Akiba seine methodologische Anordnung des Traditionsstoffes leitete, waren andererseits wieder so gediegene, daß er die Lehre vor jeder Verknöcherung durch seine ethische Auffassungsweise wohl noch zu schützen wußte. Manche Deutungen verraten den Denker, dem vielleicht auch die philosophische Weltanschauung der Zeitgenossen nicht ganz fremd war. Und wenn diese Deutungen sich stets an Schriftverse anlehnten, so darf man diese Exegese nicht wegen ihrer Unselbständigkeit verdammen, sondern man muß bedenken, daß der Bibelvers zunächst „eine allgemeine Stütze", eine historische Bekräftigung jeder neuen Idee, sodann aber wohl noch etwas mehr als ein bloßer Schriftvers war, daß er Hab' und Gut, Schatz und Krone und alleiniges Erbe dieses Volkes in den Tagen seiner tiefsten politischen Erniedrigung gewesen ist.

Kann aber, selbst abgesehen von all' diesen Voraussetzungen, eine Schriftauslegung den hohen ethischen Wert solcher Anschauungen verringern, die, etwa wie die folgenden, den Begriff der Vorsehung und der Willensfreiheit in seiner vollen Erhabenheit fassen, weil sie eine Anlehnung an das Bibelwort suchen? „Im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen", so heißt es in der Schrift. Wie, fragte Akiba, gibt es eine Gestalt Gottes und ist der Mensch sein Abbild? Gewiß nicht, sondern der biblische Spruch ist also aufzufassen: „In einem besondern Bilde schuf Gott den Menschen und in einer ihn auszeichnenden Gestalt!"

Auch im poetischen Ausdruck will der Rabbi nicht von einem Bilde Gottes sprechen und stellt sich damit auf eine höhere Stufe der Anschauung als die jüdisch-hellenistische Theosophie, der ja das Bestreben, die Anthropomorphismen der Bibel umzudeuten, gleichfalls eigentümlich war. „Siehe, nun ist der Mensch geworden wie einer von uns, zu wissen Gutes und Böses", spricht Gott nach dem wörtlichen Schriftausdruck. Sollte damit wirklich angedeutet sein, daß der Mensch in die Sphäre der Gottheit gerückt sei? Nimmermehr! Den Sinn dieser Stelle deutet Akiba seinen aufmerksam lauschenden Zuhörern folgendermaßen: „Er würde wie einer, aus sich zu wissen das Gute und Böse!" Und im Anschluß an diese Deutung lehrte er: „Alles ist vorhergesehen und die Freiheit ist gegeben!" Und dann wiederum: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst, das ist eine Hauptregel der Lehre!" So faßte Akiba die Vorsehung, die Willensfreiheit und die Idee der Menschenliebe als die Grundlagen des Judentums auf.

Ein tiefer Denker und ein strenger Systematiker, suchte er aber für diese Grundlagen eine inhaltlich und äußerlich methodische Form zu gewinnen, und diesem Bestreben entsprang wahrscheinlich die

*Mischna des Rabbi Akiba* oder dessen *Middoth* (Grundregeln), die sich aber noch mündlich fortpflanzten. Den ganzen Lehrstoff der Religionswissenschaft teilte er in drei Hauptzweige: Midrasch, die Deutung und Auslegung der heiligen Schrift, Halacha, nomologische Ueberlieferungen, und Haggada, Erzählungen und Weisheitssprüche. In die Halacha selbst brachte er durch Zusammenfassung der Gesetze dem Inhalt nach, sowie durch mnemotechnische Hilfsmittel eine gewisse Systematik, deren der Halachastoff bisnun entbehrt hatte.

Aber auch ein philosophischer Mystiker, wie sein Vorgänger Jochanan b. Sakkai, war Akiba, und ein merkwürdiger haggadischer Ausspruch gibt von seinen und seiner Zeitgenossen Forschungen auf diesem Gebiet in eigentümlich verhüllter Weise nähere Kunde. Vier traten in einen Garten ein: Einer schaute und starb, Einer schaute und ward wirr, Einer zerstörte die jungen Pflanzen, Einer aber ging in Frieden hinein und wieder hinaus. Es ist als feststehend anzunehmen, daß hier von den mystischen Ideen die Rede ist. Im Garten der Mystik mochte wohl sich der Geist des Einen verwirren, der des Anderen unterliegen, indes der Dritte — eine der seltsamsten Erscheinungen jener Zeit: Elisa b. Abuja — die religiösen Ideen der Glaubensgemeinde verwarf und mit dieser zerfiel, aber nur Einer gläubig und in seiner natürlichen Entwickelung blieb: Akiba! Seine religiöse Ueberzeugung hatte nichts von ihrer Klarheit und Reinheit eingebüßt: wie er in Frieden und idealem Forscherdrang hineingegangen, so kam er auch ungetrübt und unverändert aus dem Irrgarten der Mystik heraus.

Auch das Ende des Akiba hat die Sage verherrlicht. Er soll als einer der zehn Märtyrer, die in der hadrianischen Zeit hingerichtet wurden, gestorben sein und dem Rufus unter Folterqualen gesagt haben: „Es war stets mein sehnlichster Wunsch, meinem Gott auch mit meinem Leben zu dienen, da ich ihn bisnun nur nach meinen Kräften und nach meinem Vermögen dienen konnte." Mit dem Bekenntnis, das fortan seines Volkes Parole für alle Zeit geblieben: „Höre Israel, Gott, unser Herr, ist der einzige Gott!" (Schemah Jisrael, adonai elohénu adonai echad), hauchte er seine Seele aus.

* *
*

Von den Schülern und Zeitgenossen Akiba's setzte insbesondere Rabbi Meïr sein Werk im Geiste des Lehrers fort. Auch dieses Mannes Leben ist von der Sage verklärt worden. Aber auch ein Bild seines Lehrens hat uns die Haggada in manchen sinnigen und bedeutenden Aussprüchen und Erklärungen Meïr's überliefert.

Für die Fortentwickelung der Halacha hat er mit den anderen Schülern des Akiba: Jehuda b. Ilai, Jose b. Chalephta,

Simon b. Jochai und Eleasar b. Schammua, durch seine scharfsinnige Dialektik Bedeutendes geleistet, und da sie das dritte und vorletzte Thannaïm-Geschlecht waren, begegnet man wohl auch am meisten ihren Aussprüchen in der Mischna. Sein Umgang mit eben jenem Elisa b. Abuja, den man seines Abfalls wegen Acher (Quidam) genannt hatte und der auch der Lehrer Meïr's war, sowie mit einem heidnischen Philosophen — wahrscheinlich dem Neuplatoniker Numenius — beweisen, daß er auch anderen Anschauungen gegenüber eine gewisse Toleranz übte, die damals nicht zu häufig sein mochte.

Elisa b. Abuja war ohne Zweifel ein Adept des Gnostizismus. Von seinen Lippen strömten nur griechische Lieder, und aus seiner Tasche fielen einst im Lehrhause griechische Bücher; dies wird ihm zum Vorwurf gemacht. Er gerät in Zwiespalt mit seinen Genossen und trennt sich schließlich von ihnen, um sie dem römischen Tyrannen zu verraten. Nur Meïr bleibt ihm treu. Rührend sind die Versuche, die der Schüler unternimmt, um den irrenden Meister zur Rückkehr zu bewegen, und rührend ist auch die Sage, die Meïr nach dem Tode Elisa's über dessen Grab, aus dem eine Rauchsäule beständig aufgestiegen sei, seinen Mantel ausbreiten — gleichsam um seine Vergehen zu bedecken — und ausrufen läßt: „Ruhe in der Nacht der Ewigkeit, am Morgen wird dich der Herr erlösen, wo nicht, so erlöse ich dich!"

Meïr war auch ein Dichter, und mehr als dreihundert Fuchsfabeln existierten seinerzeit von ihm, die vielleicht mit dem indischen Pantschatantra in Zusammenhang gestanden, von denen aber nur noch drei erhalten sind. Seinen Witz und seine geistreiche Deutungsmanier illustrieren zahlreiche Anekdoten, von denen schon die eine den Orientalen völlig charakterisiert. Wenn Meïr Einen allein auf Reisen gehen sah, begrüßte er ihn mit den Worten: „Ich grüße dich, du dem Tode Verfallener"; wenn Zwei zusammen eine Reise unternahmen, rief er ihnen zu, „Ich grüße Euch, dem Streit Verfallene"; wenn er aber Drei in Gemeinschaft zusammen reisen sah, sagte er: „Gruß Euch, Ihr Friedensstifter!"

Diesem Manne stand aber auch eine geistig gleichbedeutende Frau zur Seite, deren Bild aus der Erzählung klar hervortritt, die über ihr Familienleben berichtet wird. Beruria war zugleich eine der ersten Frauen im Judentum, von deren geistiger Bedeutung genauere Kunde erhalten ist. Einst saß ihr Gatte den ganzen Sabbath über im Lehrhause und unterrichtete seine Schüler. Aber während seiner Abwesenheit vom Hause starben seine beiden Söhne, die durch ihre Schönheit und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnet waren. Beruria trug sie in ihr Schlafgemach und deckte ein weißes Tuch über die beiden teuren Leichen. Als Meïr des Abends nach

Hause kam und in gewohnter Weise den beiden Söhnen seinen Segen erteilen wollte, sagte die fromme Gattin: „Sie sind in die Synagoge gegangen." Dann brachte sie ihm den Becher und er sang den lieblichen Scheidegruß an den Sabbath und trank aus der weingefüllten Schale, die er nach frommem Brauch seiner Gattin reichte. Hierauf fragte er abermals: „Wo sind meine beiden Söhne, daß sie trinken aus dem gesegneten Becher?" „Sie werden nicht ferne sein", antwortete Beruria. Meïr, nichts ahnend, war fröhlich und wohlgemut, und als er sein Mahl in gewohnter Weise beendigt hatte, sagte sie zu ihm: „Rabbi, so du es gestattest, möchte ich eine Frage an dich richten!" „So frage nur", rief Meïr aus. „Vor einiger Zeit gab mir jemand etliche Kleinodien aufzubewahren und nun fordert er sie zurück. Soll ich sie ihm wiedergeben?" „Und diese Frage sollte mein Weib an mich zu richten für nötig halten", erwiderte Meïr. „Wie, wolltest du anstehen, irgend jemandem sein rechtmäßiges Eigentum zurückzuerstatten?" „Nein", antwortete Beruria, „aber ich hielt es doch für das Beste, es nicht zurückzugeben, bis du davon unterrichtet bist." Darauf führte sie ihn in das Schlafgemach und zog das Tuch von den Leichnamen weg. „Ach, meine Söhne, meine Söhne", jammerte der unglückliche Meïr. „Ich war Euer Vater, Ihr aber lehrtet mich das Gesetz!" — Da faßte Beruria ihren Gatten an der Hand und sprach zu ihm: „Rabbi, hast du mich nicht gelehrt, das nicht mit Unwillen zurückzugeben, was uns anvertraut war? Siehe, der Herr hat sie gegeben, der Herr hat sie genommen, der Name des Herrn sei gelobt." „Der Name des Herrn sei gelobt", erwiderte Meïr, „auch um deinetwillen, denn es heißt: Wer ein tugendhaftes Weib gefunden, hat einen größern Schatz als kostbare Perlen. Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit und auf ihrer Zunge ist freundliche Lehre."

Noch manches Interessante wird in haggadischen Erzählungen von Beruria wie von anderen Frauen berichtet, die schon damals an den geistigen Kämpfen der Männer teilgenommen und von diesen mit hoher Achtung behandelt wurden. Freilich, die Bedeutung Beruria's erreichte keine, wie nur wenige Gesetzeslehrer die Ehrerbietung und das Ansehen genossen, in dem Meïr bei seinen Zeitgenossen stand.

Daß die Lehrmeinungen Meïr's den Grundstock für die Mischna-Ordnung, wie sie noch gegenwärtig besteht, gebildet haben, ist allgemeine und wohl auch berechtigte Annahme. Sein Wahlspruch war: „Vermindre dein Geschäft, beschäftige dich auch mit der Lehre und sei demütig gegen jeden Menschen. Wenn du dich im Studium der Lehre unterbrichst, so werden dich auch viele andere Dinge darin unterbrechen! Bemühest du dich um die Kenntnis der Lehre, so wird es dir der Herr durch seinen Lohn vergelten." Meïr legte

also ersichtlich das Schwergewicht auf die Halacha, der er sein ganzes Leben weihte, während die Haggada, die schon von Akiba etwas in den Hintergrund gedrängt worden, nur nebenher betrieben wurde. Schon zu Akiba's Zeiten hat Ismael b. Elisa gegen dieses Lehrsystem entschieden Widerspruch erhoben und der sinnfälligen Uebereinstimmung der Halacha mit dem Inhalt der Schrift das Wort geredet. Auch gegen die halachische Systematik Akiba's machte er Einwendungen und nur die logischen Regeln Hillel's ließ er als vollberechtigt gelten. Er erweiterte sie auf dreizehn Folgerungsregeln, die hauptsächlich der Schriftauslegung gelten. Von ihm oder aus seiner Schule, die ein logisches System der Schriftdeutung verfolgte, wurde daher wahrscheinlich auch der Grundstock jenes halachischen Midrasch zum zweiten Buch Moses gelegt, der später unter dem Namen Mechiltha (Inbegriff von Lehren), vielfach überarbeitet und redigiert, niedergeschrieben worden ist.

Von seinen mitstrebenden Zeitgenossen sind noch vier für die Entwickelung des Halacha-Studiums von besonderer Bedeutung, nämlich Simon b. Jochai, Jehuda b. Ilai, Nehemia und Jose b. Chalephta. Dem ersteren, dessen Leben während der Zeit der größten Verfolgungen ein abenteuerliches war, wurde später ohne Grund die Begründung der Geheimlehre durch ein Buch zugeschrieben, von dem noch die Rede sein wird; dagegen rührt von ihm wahrscheinlich die Grundlage des halachischen Midrasch zum vierten und fünften Buch Moses, der unter dem Namen *Siphre* bekannt und erst später in den Schulen Ismael's und Akiba's zum Abschluß gelangt ist, während von Jehuda b. Ilai, der seines Berufes ein Böttcher, seiner Bedeutung nach der „bedeutendste Redner seiner Zeit“ war, der Grund zu dem halachischen Midrasch über das dritte Buch Moses gelegt wurde, der den Namen *Siphra* führt und wahrscheinlich von Chijja redigiert wurde. Dem *Buch aus dem Hause des Lehrers*, so lautete der ursprüngliche Titel, standen die übrigen *Bücher aus dem Hause des Lehrers* zur Seite. Die Zeitgenossen und Schüler Meïr's betrachteten sicher nach dem Vorbild Akiba's die Schriftauslegung und Herleitung der Tradition aus dem Bibelwort als den wichtigsten Teil ihres Studiums. Auch außer ihrem Kreise mag die auf endgültigen Abschluß der halachischen Lehrsätze abzielende Methode Meïr's manchen Widerspruch hervorgerufen haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß zur selben Zeit von einem jüngern Schüler Akiba's, Nehemia, ein anderer Weg der Forschung angebahnt worden ist, der im Gegensatz zu der Mischna Meïr's den traditionellen Lehrstoff in voller Ausführlichkeit darzustellen, alle Erweiterungen und Auslegungen der Halacha mit ihm zu verbinden suchte, und der *Thosephtha* (Zusätze) genannt wurde. Durch diese Lehrmethode sollte entstehenden Zweifeln vor-

gebeugt und unsichern Kombinationen der Weg verschlossen werden. Ganz unabhängig von diesen Forschungen hat der vierte dieser Thannaïm für seinen Gebrauch eine besondere Mischna-Sammlung angelegt, über deren Bedeutung jedoch nichts Näheres bekannt ist. Jose b. Chalephta ist aber auch der Urheber der Chronik *Seder Olam* (Ordnung der Welt), in der die biblische Chronologie nach der damals geltenden Annahme festgestellt wurde und auf der die jetzt noch bei den Juden übliche Zeitrechnung „nach Erschaffung der Welt“ beruht. Im Gegensatz zu einem späteren historischen Werke nannte man seine die große (rabba) Chronik.

Doch schrieb man all' diese Werke, in denen neuere Forschung sehr zutreffend den Gegensatz der ältern und jüngern durch die Schule Akiba's vertretenen Halacha sehen wollte, nicht auf, sondern pflanzte sie mündlich von einem Thannaïmgeschlecht zum andern fort, ergänzend und berichtigend, wo sich die Notwendigkeit herausstellte, fortentwickelnd, wo dies geboten schien. Ja, es galt sogar für verboten, das traditionelle Gesetz der Halachoth aufzuschreiben und dadurch der öffentlichen Benutzung zu übergeben.

* *
*

Inzwischen war das Synedrium, wie bekannt, von Jabneh nach Uscha in Galiläa und dann nach Sepphoris ausgewandert. Dort hatte es unter dem siebenten Patriarchen aus dem Hause der Hilleliden seinen höchsten Glanz in Jehuda ha-Nasí erreicht, der auch den Namen des „Fürsten“ oder des „Heiligen“ führte, in den zeitgenössischen Quellen aber als „Rabbi“ schlechthin figuriert (c. 136 — c. 217). Jehuda ha-Nasí war am Hofe des römischen Kaisers sehr angesehen; von seinen Kontroversen mit einem Antoninus wissen spätere Quellen mancherlei zu berichten. Dagegen ist die Kritik noch nicht einig darüber, welcher römische Kaiser es gewesen sein könne, der mit dem jüdischen Patriarchen in so vertrauter Freundschaft gelebt hatte. Die meisten entschieden sich für Marc Aurel, andere nannten Septimius Severus, Caracalla oder Heliogabal. Ueber die verschiedenartigsten Themata fanden zwischen beiden Unterhaltungen und Diskussionen statt. Einst bemängelte der philosophische Kaiser die pharisäische Glaubenslehre von Lohn und Strafe im Jenseits, da ja der Mensch aus Körper und Seele bestehe, die, nach dem Tode getrennt, doch nicht zur Verantwortung gezogen werden könnten. Darauf erwiderte Jehuda mit einem Gleichnis: Ein Fürst bestellte einst für seinen herrlichen Garten zwei Wächter, einen blinden und einen lahmen. Da er eines Tages den Garten besuchte, entdeckte er, daß die schönsten Pflanzen verschwunden waren. Erzürnt stellte er die Wächter zur Rede. Der Lahme verteidigte sich: Herr, ich bin unschuldig, da ich mit meinen

lahmen Füßen mich nicht von der Stelle bewegen kann. Der Blinde antwortete: Herr, auch ich bin ohne Schuld, da ich mit meiner Blindheit ja nicht in den Garten dringen konnte. Der Fürst ließ sich indes durch diese Antworten nicht beeinflussen, sondern erwiderte: Allerdings, jeder einzelne kann das Verbrechen nicht begangen haben, wohl aber ihr Beide zusammen, der Lahme mit seinen gesunden Augen und der Blinde mit seinen guten Füßen! Also wird auch der Weltenherr im Jenseits verfahren. Er wird die Seele in den Körper zurückrufen und beide vereint zur Rechenschaft ziehen.

Eine solche stark sinnliche Auffassung darf indessen kaum für den Grad philosophischer Reife jener Zeit angesehen werden; sie kann nur die Art versinnlichen, in der damals metaphysische Diskussionen geführt wurden. Wichtiger aber ist, was über Jehuda's sonstige Lebensführung und Weltanschauung berichtet wird, weil er den Abschluß des Thannaïmgeschlechtes bildet und durch seine Tätigkeit weitgreifenden Einfluß auf die Gestaltung des Judentums ausgeübt hat.

Zunächst ist die Tätigkeit Jehuda's, der übrigens viel auf Amt und Würde hielt, eine vorwiegend reformatorische. Er schafft Zehnt und Erlaßjahr, also biblische Verordnungen, für einzelne, von dem römischen Steuerdruck allzuhart betroffene Städte ab, er ändert die Bestimmungen über die Bekanntmachung des Neumonds und jede Opposition einzelner Gesetzeslehrer weiß er mit großer Strenge in ihre Grenzen zu weisen. „Diese Tat haben unsere Vorfahren mir überlassen", sagte er, als man ihn wegen seiner Neuerungen zur Rede stellte. Und dann verwies er auf den biblischen Vorgang, daß Hiskia, der fromme König, die kupferne Schlange, die einst Mose auf Geheiß Gottes hatte machen lassen, weil das Volk ihr götzendienerische Anbetung erwies, habe zertrümmern lassen. Er fühlte sich dazu im Interesse und zum Heil des Volkes berufen. So sei es auch ihm beschieden, an manchen Gesetzen und Verordnungen Modifikationen vorzunehmen, die nicht zur Aufhebung, sondern im Gegenteil zur Kräftigung der Lehre beitragen sollten.

Solche Aeußerungen lassen den Geist Hillel's und Jochanan ben Sakkai's erkennen, der auch in dem Patriarchen Jehuda lebte und ihn antrieb, das Werk der Vorgänger zu vollenden. Bei diesem Unternehmen legte er die Mischna des Akiba, und zwar nach der Anordnung Meïr's, zugrunde, nicht aber in der Absicht, dadurch eine feststehende Norm für alle Zukunft zu schaffen, sondern um nach der Weise der Vorgänger den stark angewachsenen Traditionsstoff nach gewissen Modalitäten zu ordnen und den Nachfolgern zu überliefern.

Wenn trotzdem die Mischna des Jehuda ha-Nasí einen solchen normativen Charakter erlangt hat, so muß dies wohl in äußeren Umständen seinen Grund gehabt haben, die sich bei der Mangelhaftigkeit der Quellen nicht ganz klar erkennen lassen. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Stellung Jehuda's am römischen Hofe und der Anerkennung seiner Mischna kann man wohl kaum annehmen. Viel eher schon entspricht vermutlich der Wahrheit die Tatsache, daß die zahlreichen Schüler des in hohem Ansehen stehenden Patriarchen seine Mischna-Sammlung in ferne Länder trugen und dadurch verbreiteten. Jedenfalls hat seine alle anderen vorherigen und gleichzeitigen Mischna's verdrängt und alleinige Autorität in Israel erlangt. Insoweit jene aber nicht in seine Sammlung aufgenommen wurden, gerieten sie meist in Vergessenheit, und nur sein Werk behielt den Titel *Unsere Mischna.*

Die Mischna's dagegen, die seine Zeitgenossen und Schüler anlegten, die man gemeinhin Halb-Thannaïm nannte, und von denen man aus zerstreuten Bruchstücken nur die des Abba Saul zu restituieren versucht hat, enthielten meist Differenzpunkte von den Ansichten des Meisters oder jene Halacha's, die dieser in seine Sammlung entweder nicht aufgenommen oder doch in derselben nicht entwickelt, sondern nur angedeutet hatte. Sie bildeten eine sog. äußere, apokryphische Mischna und wurden deshalb *Baraitha*, d. h. die außerhalb der anerkannten Mischna gelassene externe Ueberlieferung, als Sammlung auch Thosephtha genannt, die man später zur Klarstellung und Ergänzung der Hauptmischna verwendete, die aber keinen autoritativen Charakter erlangte, obgleich sie eine Zeitlang als gleichberechtigt mit dieser angesehen worden ist. Wieviel in dieser „Thosephtha“ von dem älteren Werk des Nehemia enthalten ist, läßt sich kaum noch ergründen. Wie die Mischna Meïr's durch die Sammlung Jehuda's, so ist die Thosephta des Nehemia durch diese spätere Sammlung von Baraitha's, die dem Forschenden das ganze Material der Gesetzeskunde in übersichtlicher Darstellung, gleichsam auch mit seinen Motiven, darbieten sollte, erweitert worden. Die „Thosephtha“ ist noch zu etwa 51 Traktaten der Mischna vorhanden.

Ob nun Jehuda ha-Nasí seine Mischna niedergeschrieben und damit den feststehenden alten Grundsatz aufgehoben hat, daß die Halacha nicht durch Niederschreiben fixiert werden dürfe, sondern in stetem geistigen Fluß bleiben müsse, das ist bis jetzt noch nicht entschieden. Doch haben sich die meisten und gelehrtesten Forscher auf diesem dunklen Gebiete für die wahrscheinlichere Annahme entschieden, daß auch diese Mischna — gleich den halachischen Midraschim — selbst nach Jehuda nur mündlich sich fortpflanzte, obwohl sie der Patriarch zum endgültigen Abschluß gebracht hatte.

Ueber dreißig Jahre soll sich Jehuda ha-Nasí mit dem Werk beschäftigt haben, das seiner wichtigen Stellung in der jüdischen Literatur wegen einer näheren Betrachtung unterzogen werden muß.

* *
*

Die ganze *Mischna* zerfällt in sechs Hauptteile *(Sedarim)*, die zusammen 63 Traktate *(Massechthoth* oder *Massechoth)* und 524 Kapitel *(Perakim)* enthalten. Diese sechs Ordnungen der Mischna haben folgende Namen: I. *Seraïm,* die Saaten, in elf Traktaten Satzungen enthaltend, welche den Landbau und die Feldfrüchte betreffen. II. *Moëd,* die Festzeit, Vorschriften über Fest- und Fasttage in zwölf Traktaten. III. *Naschim,* die Frauen, die Ehegesetze in sieben Traktaten behandelnd. IV. *Nesikin,* die Beschädigungen, das Zivil- und Kriminalrecht in zehn Traktaten. V. *Kodaschim,* die Heiligtümer, geweihte Dinge und Opfergebräuche in elf Traktaten. VI. *Teharoth,* die Reinheitsgesetze und ritualen Vorschriften über Verunreinigung in zwölf Traktaten behandelnd.

Wie schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe ersichtlich, folgen die Traktate der Mischna nach keinem erkennbaren System aufeinander, außer etwa dem rein äußerlichen, daß die längeren am Anfang, die kürzeren zu Ende jedes Hauptteils stehen. So beginnt die erste Ordnung, vielleicht um hervorzuheben, worauf in Zukunft das Schwergewicht der jüdischen Lehre zu legen sei, mit dem Traktat, der von dem Gottesdienst handelt, während dort, wo man es am wenigsten vermuten sollte, in dem Teil, der von dem Zivilrecht handelt, die ethische Gnomologie der *Pirké Aboth* (Sprüche der Väter) enthalten ist, in fünf Kapiteln von den Männern der Großen Synagoge an bis auf vierzig nachfolgende Lehrer deren praktisch-sittliche Wahlsprüche enthaltend, und ebenso in dem dritten Teil über die Frauen merkwürdigerweise auch die Bestimmungen über Schwüre und Gelöbnisse anzutreffen sind.

Entbehrt die Mischna so gegenwärtig der methodischen Anordnung, so scheint sie doch nach einem gewissen System angelegt zu sein, das allerdings schwer festzustellen sein dürfte. Gerade diese Anlage hat aber die wissenschaftliche Erforschung der Mischna sehr erschwert und vielfache Hypothesen über ihre Entstehung und Autorität hervorgerufen, von denen nur noch eine neben der im Verlauf der Darstellung geltend gemachten Ansicht wegen ihrer inneren Wahrscheinlichkeit auf besondere Beachtung rechnen darf. Nach dieser Ansicht hatten die Streitigkeiten innerhalb der Schulen Hillel's und Schammai's eine gedeihliche Entwickelung der Tradition gehindert. Dem habe Gamaliël steuern wollen, indem er die Majorität des großen Synedriums als ausschlaggebende Autorität aufstellte, der sich jeder einzelne hätte fügen müssen. Doch sei er

nicht durchgedrungen, und die freie, individuelle Entwickelung des Lehrstoffes wäre nach wie vor geblieben, wenn nicht in Akiba eine Persönlichkeit erstanden wäre, dem sich die anderen freiwillig unterordneten und der bei seinen Zeitgenossen allein die Autorität eines ganzen Gerichtshofs genossen habe. Nach seinem Tode jedoch seien trotzdem wieder zahlreiche Lehrhäuser entstanden, die sich dem großen Synedrium nicht unterordnen wollten, und so hätte Jehuda ha-Nasí für die Zukunft kein anderes Heil erblickt als in der Sammlung, Sichtung und Ordnung des gesamten religiösen Traditionsstoffes. Doch habe er keinen „starren und fixen Kodex“ geschaffen, der jede Meinungsdifferenz ausschloß, sondern er führte auch die Meinungen einzelner hervorragender Lehrer an, damit ein künftiger Gerichtshof, falls sich das Bedürfnis herausstellen sollte, eine rezipierte Halacha aufzuheben, sich auf eines dieser abweichenden Vota berufen könne. Derart habe er gehofft, den Lehrstoff auch für künftige Geschlechter flüssig und entwickelungsfähig zu machen.

Soviel über den halachischen Teil, der den größten Teil der Mischna ausfüllt. Haggadische Elemente enthält das Werk nur wenige, da sein Charakter diese ausschließt. Dennoch findet die Haggada auch dort ihren Eingang in zwei gesonderten Traktaten sowohl — von dem einen wurde bereits gesprochen — wie in den Schlußstellen vieler Traktate, die gewöhnlich Segen und Trost spenden, und endlich bei einzelnen Halachoth, die ihrer Natur nach an haggadische Elemente anknüpfen. Doch erweisen sich solche Bestandteile meist als spätere Zusätze von den Schülern des Patriarchen, von dem es ja auch in demselben Werk heißt: „Seit Rabbi starb, schwanden Demut und Gottesfurcht!“

Solche und noch andere Umstände deuten darauf hin, daß zwei Revisionen der Mischna angefertigt worden sind. Der Ausdruck: „Dies ist die erste Mischna“, der sich wiederholt findet, hat aber auch der Vermutung Raum gewährt, daß Jehuda selbst im Alter seine Mischna-Ordnung noch einmal revidierte, und daß sein Sohn Simon nach des Vaters Tode manche von diesem überlieferte Zusätze beifügte.

Das Idiom der Mischna ist eine Mischsprache, die aus drei Bestandteilen sich zusammensetzt. Der überwiegende Teil ist hebräisch, entweder aus echt hebräischen oder der Mischna eigentümlichen Wörtern bestehend und den eigentlichen Sprachschatz der Mischna bildend. Dazu kommen nun noch aramäische, aber hebraisierte Wörter, wie sie in dem Volksbrauch jener Zeit lebten, und endlich griechische und lateinische in der Endung präzisierte Wörter. „Die Sprache der Mischna“ ist später eine feststehende Bezeichnung für das verjüngte Hebräisch. Der ganze Charakter des Werks ist

natürlich ernst und streng; nur selten erhebt sich die Mischna zu poetischem Schwung, zu phantastischem Bilde, wo es gilt, die Herrlichkeit Zion's in vergangenen Tagen zu schildern.

In dieser Vergangenheit lebte ja die Generation, und in ihr fand sie Trost und Mut für die trübe Gegenwart und eine womöglich noch trübere Zukunft. So enthält fast die Hälfte der Mischna Bestimmungen und Vorschriften über Gegenstände, die der Zeit vollständig entrückt waren und höchstens noch als akademische Fragen gelten konnten: über Abgaben von den Bodenfrüchten des heiligen Landes, über Reinheit und Unreinheit u. dgl. mehr. Aber der Geist, der in der Mischna herrscht, kennzeichnet auch den Geist, der ihren Gründer und seine gleichstrebenden Genossen beseelte.

Die Mischna war die letzte eingreifende religiöse Tat, die von Palästina ausging. Mit ihr endet das thannaïtische Zeitalter, an dessen Eingang die Gestalt Jochanan b. Sakkai's, an dessen Ausgang die Erscheinung Jehuda's des Fürsten steht. In diesen beiden Charakteren prägt sich klar und scharf der Geist der Thannaïten aus, deren Aufgabe es war: die schwankende und flüssige Tradition in eine feste Norm zu gießen, und die in dem Mischna-Werk diese Aufgabe mit Eifer und Geschick gelöst hatten.

---

## II. Der Talmud.

Dreihundert Jahre hatte die Tätigkeit der Thannaïm für die Mischna in Anspruch genommen; abermals drei Jahrhunderte und darüber sollte die geistige Arbeit der Männer währen, die deren Erbe angetreten und dieses nach allen Richtungen hin auszubilden und zu erweitern hatten: der Amoraïm. Aber nicht mehr auf dem Boden Palästina's, auf welchem nunmehr der Fluch ruhte, sondern in jenem Babylon, das einen Esra und Hillel einst nach Jerusalem gesandt hatte, das von jeher dem Volke Israel von allen anderen Ländern wert und teuer war, begann und endete die Arbeit der Amoräer-Geschlechter. Alle Hoffnungen und Erwartungen, die ein romantischer Sinn von einer wunderbaren Errettung und Wiederherstellung des alten Glanzes noch gehegt hatte, hatten unter den Ruinen Bethar's ihr stilles Grab gefunden; der glänzende „Sternensohn" hatte sich als ein Irrlicht erwiesen, und so mußte ein neues Lebens- und Schaffensziel gefunden, eine wesentlich veränderte Anschauung von den Pflichten der Gegenwart und den Hoffnungen der Zukunft verbreitet werden. In einem kurzen, resigniert und wehmütig und doch wiederum mutig und frisch klingenden Wort, wurde damals die Parole der Zeit und zukünftiger Zeiten für das

Israel der Diaspora ausgesprochen, in dem bereits zitierten Satz: „Und nichts ist uns mehr übrig geblieben als einzig diese Lehre!"

Darin lag alles. Tempel und Priester, Staat und Stadt mochten untergehen, da ihre Lebensuhr abgelaufen war, aber die Lehre blieb und mußte bleiben, als das Banner, um das sich der zerstreute Stamm scharen, dem er folgen konnte in alle Weiten. Diese Kenntnis der neuen Aufgabe Israel's, die mit dem Fall Jerusalem's eigentlich erst ihren Anfang nahm, ist bei vielen Lehrern jener Zeit anzutreffen. Sie kehrt als Refrain in ihren Disputationen wieder, sie spricht sich in zahlreichen selbständigen Sprüchen und Reden aus. Wer aus Babylon nach Palästina zurückkehrt, der begeht eine Sünde, so lautete der Ausspruch eines hervorragenden Lehrers; gewiß konnte die wissenschaftliche Bedeutsamkeit des neuen Vaterlandes der romantischen Sehnsucht nach der alten Heimat gegenüber nicht schärfer ausgedrückt werden. Und auch nicht schroffer und energischer konnten alle überschwänglichen Messiashoffnungen, mochten sie von Rabbinen oder von Sibyllen ausgehen, vernichtet werden, als durch das kühne Wort eines Hillel: „Israel habe gar keinen Messias zu erwarten, da die Vorfahren schon zu den Zeiten Hiskia's seine Herrlichkeit genossen hätten", ein Wort, dessen vielleicht deprimierenden Eindruck ein anderer Gesetzeslehrer durch den weniger kühnen, aber nicht minder bedeutsamen Ausspruch zu mildern suchte: „Zwischen dieser Welt und der Messiaszeit sei kein Unterschied weiter als der Druck der Völker, der dann für Israel aufhören werde!" Und während in Palästina noch kurz vorher der ganze alte jüdische Staat mit seinen Gesetzen und Institutionen in der Mischna kodifiziert worden war, wird in Babylon der Spruch gefällt: „Das Staatsgesetz ist oberstes Gesetz!"

Deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden, daß die Vergangenheit nur noch ihren historischen Wert habe, jede Zeit aber ihre Pflichten auferlege und ihrer werktätigen Diener harre. Man lebte in Babylon in der Gegenwart, während man in Palästina sich noch immer an die Vergangenheit anzuklammern suchte. Die Folge davon war, daß das Geistesleben in diesem Lande allmählich verkümmerte, während es dort zu neuem Leben erblühte. Eine Zeitlang rivalisierten noch beide Länder in der Wissenschaft des Thora-Studiums. Aber bald nach dem Tode des Patriarchen Jehuda sehen wir in Babylonien unter dem Schutz milder Herrscher ein reges Schaffen sich entfalten, dem die Akademien zu Sura, Nehardea und Pumbadita als Pflanzstätten dienen. Die Lehrer, die zu Zeiten der Thannaïm schon „Erklärer" oder Amoraïm hießen, hatten die Aufgabe, den Lehrstoff der Mischna zu verbreiten und

zu erklären. Sie suchten nun dieser Aufgabe je nach ihrer Auffassung gerecht zu werden, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Auffassungen in den verschiedenen Ländern erheblich auseinandergingen.

In Palästina, wo Jehuda II., der trotz mancher Fehler doch in hohem Ansehen stand und als halachische Autorität galt, das Patriarchat verwaltete, wurden Chanina b. Chama, Jochanan b. Nappacha und dessen Schwager Simon oder Resch Lakisch und Josua b. Levi die hervorragendsten Vertreter des ersten Amoräergeschlechts. Chanina übte aber neben seiner religiösen Tätigkeit auch die Arzneikunde aus; er war schon von Jehuda ha-Nasí zum Oberhaupt des Lehrhauses designiert worden und suchte seine Lebensaufgabe darin, das vom Meister überkommene Erbe treu und fest zu erhalten, wohingegen Jochanan und Resch Lakisch mehr eine kritische Tätigkeit entfalteten. Von den Vorzügen und der Schönheit Jochanan's wissen die Quellen Wunderbares zu erzählen, seine geistige Bedeutung scheint nach den erhaltenen Aussprüchen kaum geringer gewesen zu sein. Während er einerseits die Halacha förderte und in streitigen Fällen nach den verschiedenen Versionen der Thannaïten zu entwickeln und festzusetzen sich bemühte, war er andererseits der griechischen Bildung nicht abhold, und kein schöneres Wort ist für die Beziehungen zwischen Hellenismus und Judentum gesprochen worden, als das seine, daß von den beiden Söhnen Noah's — für die fromme Scheu, die sie der Verirrung des Vaters gegenüber an den Tag legten — Sem den Prophetenmantel (Talith, Mantel mit Schaufäden, den die Juden während des Gebetes tragen), Japhet aber den Philosophenmantel (Pallium) sich verdient habe!

Repräsentiert Jochanan das umfassende gründliche Wissen in der Halacha, so stellt sein eifriger Genosse Simon b. Lakisch, zugleich sein Schwager, die scharfsinnige Dialektik dar, die dann die charakteristische Eigenart der Amoräer wurde und später zu spitzfindiger Scholastik ausartete. Ernst und streng, freimütig und originell erscheint dieser Forscher in seinen halachischen Entscheidungen wie in seinen haggadischen Aussprüchen, von denen einige den Mann und seine Zeit charakterisieren. „Hiob hat nie gelebt, das Buch ist nur eine Dichtung“, warf er einmal in eine Diskussion über die Zeit, in welcher der biblische Dulder gelebt, hinein; ein anderes Mal protestierte er gegen den auch in jüdische Kreise sich verirrenden Gnostizismus und dessen Auswüchse mit dem scharf polemischen Wort: „Die Engelnamen haben die Juden aus dem babylonischen Exil mit sich nach Palästina gebracht“, und wieder ein anderes Mal verteidigte er die Rechte der Gegenwart einem laudator temporis acti gegenüber in sehr nachdrücklicher

Weise, indem er die Verdienste der Epigonen um das Studium des Gesetzes viel höher stellte.

Unter diesen Amoräern lebten aber in jenem Zeitalter noch andere Forscher, die entweder als philosophische Sittenprediger wie Simlai, von dessen Kämpfen mit den Nazaräern über das Dogma der Dreieinigkeit und den heiligen Geist Verschiedenes gemeldet wird, oder als Bibelerklärer wie Hillel, der Bruder des Patriarchen, auftraten. Dieser Hillel wurde der Lehrer des Kirchenvaters Origenes in der hebräischen Sprache, in der Bibelexegese und wohl auch in der traditionellen Auslegung des Schriftwortes. Origenes gesteht selbst zu, daß er sich bei den jüdischen Forschern Rat geholt habe, ehe er die *Hexapla* zusammenstellte, jenes merkwürdige Werk, das auf sechs nebeneinanderstehenden Kolumnen den hebräischen Text in hebräischer und griechischer Schrift: die Septuaginta, Aquila, Symmachus, Theodotion sowie Stücke einer fünften, sechsten und siebenten Uebersetzung enthielt, die er in Nikopolis und Jericho gefunden hatte, um das Verhältnis des Septuaginta-Textes zum Grundtexte mit Rücksicht auf die Polemik gegen die Juden klarzulegen.

* *
*

Diese Polemik war natürlich zu jener Zeit, wo Judentum und Christentum, die in den beiden ersten Jahrhunderten noch friedlich nebeneinander hergingen, sich streng zu scheiden anfingen, am schärfsten. Zwar wurden schon vorher die religiösen Disputationen zwischen Juden und Judenchristen mit allen Waffen der Gelehrsamkeit und Satire ausgefochten; einen feindseligen Charakter nahm die Polemik aber erst an, als die Kirchenväter mit schwerem philosophischen Geschütz gegen das Judentum anrückten. Zur Geschichte dieser Kämpfe bietet die talmudische Literatur ein reiches, noch nicht genügend durchforschtes Material, durch das auch die noch im Dunkel liegende christliche Urgeschichte vielfach erhellt wird.

Die ersten Kirchenväter waren Platoniker, die gegen die Heiden mit dem Beweis auftraten, daß Plato all' seine Weisheit bei Mose geholt habe, während sie gegen die Juden die Behauptung ausspielten, daß die Idee des Logos schon in den biblischen Schriften vorgezeichnet sei, da alle Philosophie in der Bibel ihren Ursprung habe. Eine solche Auslegung der „biblischen Orakel“ konnte den Gesetzeslehrern wenig behagen; sie wendeten sich daher mit Schärfe und Erbitterung gegen diese Lehren, die auf dem Markt und der Straße, zu Hause und in der Schule vorgetragen wurden und geeignet waren, Proselyten zu schaffen. Am heftigsten ist ihr Zorn gegen die Judenchristen. Erst als die heidnischen Elemente das Uebergewicht erlangten, so daß die Scheidung eine vollständige

wurde, beschwichtigte sich die Erbitterung, die in vielen Aussprüchen des talmudischen Schrifttums sich Luft machte, welche sich gegen die Minim richtete.

Josua b. Chananja wird unter den Thannaïm als der vorzüglichste Polemiker genannt, Abaji und Simlai galten unter den Amoräern als die schlagfertigsten Gegner der neuen Lehre. In dem Dialog mit dem Juden Tryphon hat Justin Martyr, der bedeutendste der Apologeten, welche die christliche Lehre gegen Heidentum und Judentum zu verteidigen unternahmen, uns ein lebensvolles Bild dieser Kämpfe hinterlassen. Wie entschieden aber auch die Kirchenväter sich gegen das rabbinische Judentum wenden, ihre Abhängigkeit von der Schriftauslegung der Rabbinen ist doch eine starke und klar zutage liegende. Von Justin Martyr bis auf Hieronymus und Augustinus zeigt sich diese Abhängigkeit von den hebräischen Traditionen. Und während sie, um der Gnosis wirksam gegenüberzutreten, das enge verwandtschaftliche Verhältnis zum Judentum durch die Bibel dogmatisch und philosophisch in ihren Schriften aufrecht zu erhalten suchen, verfolgen sie im Leben die Juden selbst mit allem Glaubenseifer. Derselbe Hieronymus, der wie Origenes und wohl auch die meisten anderen, von jüdischen Lehrern in die „hebräischen Orakel“ eingeführt worden ist, erklärt feierlich: „Wenn es erforderlich ist, die einzelnen und das Volk zu verachten, so verabscheue ich mit einem unnennbaren Hasse die Juden, denn sie verfluchen noch heute unsern Herrn in ihren Synagogen.“

Es ist ein Glück für die wissenschaftliche Entwickelung der Bibelexegese, daß dieser Haß sich doch weniger auf die einzelnen als auf das Volk erstreckte. Die Kenntnis des Hebräischen, das Hieronymus von einem Juden Bar Channina lernte, befähigte ihn zu der Bibelübersetzung, die unter dem Namen *Vulgata* allgemein bekannt geworden ist. Erst mit Augustinus, der die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit auf ihren Höhepunkt gebracht, schwindet die Abhängigkeit der Kirchenlehrer von den Rabbinen in der biblischen Schriftauslegung, und es bleibt nur der Bodensatz des Glaubenshasses zurück, der Jahrhunderte hindurch auf jene Väter der Kirche sich beruft.

*　*
*

In Babylonien hatte sich inzwischen durch das Auftreten eines Mannes, der die Mischna des Jehuda ha-Nasí etwa um 219 aus Palästina mitgebracht, des Abba Areka (ca. 175—247), eine unabhängige Gelehrtenschule gebildet. Im Verein mit seinem Freunde Mar Samuel (ca. 160—254) aus Nehardea entwickelte dieser Lehrer eine reiche Tätigkeit, die Mischna seines Meisters in den

babylonischen Schulen zur alleinigen Anerkennung den Mischna-Sammlungen gegenüber zu bringen, die nach unzweifelhaften Nachrichten dort bereits vorher in Umlauf waren. Auch als synagogaler Dichter ist Abba Areka, den man später „Rab“ schlechthin — wie seinen Lehrer „Rabbi“ — titulierte, mit Ehren zu nennen; wichtige Bestandteile der liturgischen Poesie, von der noch die Rede sein wird, führen seinen Namen. Auch die Redaktion des halachischen Midraschim *Siphra* und *Siphré* wird ihm oder vielmehr seiner Schule zugeschrieben. Von Mar Samuel, seinem gleichstrebenden Genossen, werden dagegen viele Entscheidungen von folgenschwerer Bedeutung mitgeteilt, die eine halachische Fortentwickelung außer Frage stellen. Seines Grundsatzes von der Superiorität des Staatsgesetzes ist bereits gedacht worden; daß er aber auch damit umging, Babylon von dem Mutterlande Palästina durch Anlegung eines regulären Festkalenders unabhängig zu machen, ist mehr als wahrscheinlich. Seine medizinischen und namentlich seine astronomischen Kenntnisse waren sehr bedeutend; ja er durfte sich vor seinen Zeitgenossen rühmen, daß ihm die weiten Himmelsbahnen so bekannt seien wie die Straßen in Nehardea.

* * *

Zwischen den Amoräern Palästinas und Babylons bestand aber, obwohl das letztere viele Schüler anzog, noch immer ein freundschaftlicher Zusammenhang. Aber schon im nächsten Zeitalter beginnt der Einfluß des Stammlandes zu sinken, die Patriarchen — Gamaliël IV. und Jehuda III. — sind in wissenschaftlicher Beziehung völlig unbedeutend, und die Amoräer Palästinas fangen an, zum Teil sich der höheren Einsicht der babylonischen Lehrer unterzuordnen. Als nennenswerte Amoräer erscheinen in Palästina zu Anfang des vierten Jahrhunderts Eleasar b. Pedath, Ammi, Asi, Chijja und Simon b. Abba, besonders aber Abbahu in Cäsarea. Eleasar galt nach dem Tode Jochanan b. Nappacha's als die höchste Autorität in Judäa, Abbahu scheint aber die letzte bedeutende Persönlichkeit des zweiten Amoräergeschlechts in Palästina gewesen zu sein. Er liebte die griechische Sprache und ließ seine Tochter in dieser unterrichten; aber bitter beklagt er sich über das griechische Theater seiner Zeit, in der die Komödie die Juden und ihre heiligen Institutionen dem Spott der Menge preisgab, indem er erzählt: Man führt ein Kameel mit einer Trauerdecke auf die Bühne; darauf entspinnt sich der folgende Dialog: „Warum trauert das Kameel? Weil die Juden, die das Sabbathjahr streng beobachten, nicht einmal Kräuter genießen, sondern sich mit Disteln ernähren, deshalb trauert das Kameel, dem seine beste Nahrung weggenommen wird.“ Es tritt der Momus mit geschorenem Haupt

auf. „Warum trauert Momus? Weil das Oel so teuer ist! Warum ist das Oel so teuer? Wegen der Juden! Die verzehren am Sabbath alles, was sie an Werkeltagen erarbeitet; es bleibt ihnen nicht einmal Holz, die Speisen zu kochen, sie müssen darum ihr Bett verbrennen und des Nachts auf der Erde schlafen, sich im Staube wälzen. Um die Unsauberkeit dann zu entfernen, brauchen sie so viel Oel; deshalb ist das Oel so teuer.“ Abbahu steht somit ganz auf dem Standpunkt des Kirchenvaters Tertullian, der mehr denn hundert Jahre früher sein Interdikt gegen das griechische Wesen mit den Worten verkündet hat: „Nichts ist uns, sei es im Reden, sei es im Schauen, sei es im Hören, gemein mit der Tollheit des Zirkus, mit der Unzüchtigkeit des Theaters, mit der Scheußlichkeit der Arena!“

Ebenso heftig kämpfte Abbahu gegen die Dogmen der aufstrebenden christlichen Kirche, insbesondere gegen die Judenchristen und die Lehre von der Himmelfahrt Christi, die sich auf die traditionelle Haggada, daß auch Henoch lebendig in den Himmel gefahren sei, stützte. Abbahu erklärte, daß dies bloß eine poetische Redefigur sei. Seine volle Bedeutung, als die des letzten Heros der Lehre in Judäa, faßt die Haggada in dem Wort zusammen: Als Abbahu starb, weinten die Säulen in Cäsarea.

* *
*

Ein halbes Jahrhundert rüstigen Schaffens war inzwischen für Babylon vergangen und auch dort ein zweites Amoräergeschlecht erstanden, das das zweite palästinensische an geistiger Bedeutung überragte: die Schüler Rab's und Samuel's. Und was das Wichtigste war: die Unkenntnis im Volke, die vordem in Palästina in erschreckender Weise zugenommen hatte, schwand sichtlich unter dem Hauch des frischen Geistes, der aus den babylonischen Akademien in diese Sphären und Kreise drang. Allgemein wurde der Drang nach Belehrung, dem die Amoräer bereitwillig entgegenkamen, und immer seltener wurde jener Idiotismus, gegen den man einst in Palästina so entsetzliche Maßregeln getroffen hatte. Die hervorragendsten Gesetzeslehrer dieses zweiten Amoräergeschlechts in Babylon waren: Huna, Jehuda b. Jecheskel, Nachman b. Jakob, Chisda aus Kafri, Schescheth der Blinde und Chama b. Chanilai. Huna war das Oberhaupt der Akademie zu Sura, die unter seiner Leitung vielleicht ihre höchste Blüte entfaltete. Mehr als achthundert Zuhörer versammelte er in den Lehrmonaten um sich und immer fester prägte er den Standpunkt der religiösen und wissenschaftlichen Ebenbürtigkeit Babylons neben Palästina aus. Aber ihn überragte noch Jehuda b. Jecheskel, der die Akademie zu Pumbeditha begründete, ein Schüler Samuel's, von dem er schon den Titel

„der Scharfsinnige“ erhalten hatte. Von ihm stammt das harte Wort, daß der sich vergehe, der von Babylon nach Palästina zurückwandere, und seiner Tätigkeit ist der Aufschwung der Schule zu Pumbeditha zu verdanken, die die von Sura bald überragte und nahezu durch sechs Jahrhunderte die geistige Suprematie behielt.

Die tiefere Ausbildung jener Dialektik, deren Eigenart die Amoräerperiode kennzeichnet, wird deshalb wohl auch nicht ohne Begründung mit dem Namen dieses Schuloberhaupts verknüpft, dem sein Nachfolger im Lehramt, Chisda zu Sura, auf gleichem Wege nachstrebte, wohingegen sein Zeitgenosse Schescheth, der trotz seiner Blindheit ein umfassendes Wissen hatte, als ein Gegner dieser scharfsinnigen Lehrmethode erscheint. „Bist du nicht aus Pumbeditha“, pflegte er einen Schüler zu fragen, dessen Einwürfe jene dialektische Methode verrieten, „wo man einen Elefanten durch ein Nadelöhr zieht?“

Mit dem Tode Chisda's sank der Glanz der suranischen Hochschule, indes die zu Pumbeditha auch in dem nächsten Zeitalter, der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, durch das Auftreten der hervorragenden Lehrer: Rabba b. Nachmani, Abaji (330) und Raba (352), neues Ansehen und große Bedeutung erhielt. Allem Anschein nach vertraten die beiden Hochschulen auch die beiden immer mehr hervortretenden Richtungen der halachischen Forschung, von denen die eine, die zu Sura, sich auf treue und unveränderte Wiedergabe des überkommenen Lehrstoffes beschränkt haben mochte, während die andere, in Pumbeditha, eine fortschrittliche Entwickelung der halachischen Lehrmeinungen angestrebt und durchzuführen versucht haben dürfte. So erscheint es begreiflich, daß in Sura alsbald eine Stagnation eintrat, während in Pumbeditha die Arbeit der Fortentwickelung zur höchsten Ausbildung jener dialektischen Methode führte, die den Elefanten durch ein Nadelöhr zu treiben geneigt war.

In Palästina schien unterdessen das geistige Leben fast erstorben. Der harte Druck, unter dem die Juden dort lebten, trieb die Gesetzeslehrer zur Resignation oder zur Auswanderung. Autoritäre Geltung erlangt fortan kein palästinensischer Amoräer mehr — kaum daß noch ihre Namen genannt werden. Und auch kein Patriarch erreichte nach Hillel II., der (359) den Kalender normierte und dadurch die Bedeutung des Synedriums herabdrückte, noch irgend welches religiöse Ansehen. Aus Palästina kam deshalb vielleicht auch Rabba b. Nachmani nach Pumbeditha, wo er 297 zum Schuloberhaupt erwählt wurde. Die Zahl seiner Zuhörer soll sich zu Zeiten auf 1200 erhoben haben.

Seine Bedeutung wird von angesehenen Historikern der des Akiba unter den Thannaïm gleichgestellt, insofern er das Einzelne

und Abgerissene oder Verstreute unter allgemeine Gesichtspunkte sammelte, die ganze Mischna zum Gegenstand des Studiums und eingehender Erörterungen machte und die Widersprüche zwischen ihr und den späteren Baraitha's auszugleichen suchte. Wegen seiner scharfen Dialektik wurde er „der Bergentwurzler“ genannt. Eine Judenverfolgung, wie sie in Babylon sonst nicht vorkam, machte seinem Lebenswerk ein Ende. Rabba ergriff die Flucht und starb auf derselben (319). Sein Nachfolger im Lehramte war Joseph b. Chijja, dem auch neben dem halachischen ein eifriges Bibelstudium zugeschrieben wird. Ihm folgten die bereits genannten Abaji, ein Neffe des Rabba b. Nachmani, und gleich diesem ein Vertreter der scharfsinnigen Dialektik, und dessen Genosse Raba (352), der später in Machusa ein eigenes Lehrhaus begründete. Abaji's Wahlspruch war: „Der Mensch sei klug in der Gottesfurcht, seine Sprache sei mild und zornversöhnend, er halte Frieden mit Brüdern, Verwandten, mit aller Welt, selbst mit den Heiden, damit er überall geliebt, geachtet und einflußreich bei den Menschen sei.“ Raba, der den Genossen überlebte, war nicht von so milder Gesinnung, huldigte aber derselben subtilen, dialektischen Lehrmethode, deren Entscheidungen man dann die „Hawajoth“ (Vertiefungen) des Abaji und Raba nannte. Er pflegte zu sagen: „Ein Körnchen Pfeffer ist besser als ein Korb voll Melonen“ und charakterisierte damit am besten selbst seine Methode, „das anziehende Geistesspiel von scharfsinnigen Fragen, Antworten, Vergleichungen, Unterscheidungen, den hohen Gedankenflug, der von einem Punkte ausgehend mit Blitzesschnelle die Stufenleiter der Schlußreihen durchmißt“, mit einem Worte, jenes System des Talmuds oder der *Gemara* (Lehre, Studium), wie der Ausdruck später lautete, das als das Produkt dieses dritten Amoräergeschlechts bezeichnet werden kann, wenn auch seine Gedankengänge in der Tätigkeit der vorangegangenen Geschlechter zum großen Teil schon vorgebildet lagen.

Nach dem Tode Abaji's war Raba die höchste Autorität für dieses Studium, an den man sich auch von Palästina aus wandte. Mit seinem Ableben schwand die Bedeutung der Hochschule zu Machusa, und Pumbeditha trat wieder in seine Rechte ein, wo Nachman b. Iizchak und dann Chama b. Tobia, dessen Zeitgenosse der fromme Papa b. Chanan war, das Lehramt führten. Indessen war auch dort allmählich eine Erschlaffung eingetreten. Sei es, daß die scholastische Dialektik, auf die Spitze getrieben, schließlich die Geister ermattete, sei es, daß die Stürme der Zeit auch ihren Nachhall im stillen Lehrhause zu Pumbeditha fanden und in den weisen Gesetzeslehrern, die den Untergang des römischen Reiches erlebten und in den ersten Boten der Völkerwanderung, den Goten, jenen biblischen Gog und Magog wie einen Sturm und wie eine

Wolke heranziehen sahen, „die Erde zu bedecken mit seinem ganzen Anhang“, höhere und erhabene Gedanken über Völkerwohl und Menschenschicksal wie über die Mission des jüdischen Stammes in der Zerstreuung über die Erde erweckten, die schließlich zu der Ueberzeugung führten, daß der Strom geistiger Entwickelung in ein Bett gelenkt und der Schatz der Ueberlieferung wohl geborgen werden müsse, um den Stürmen der Zeit und einer unsichern Zukunft zu widerstehen.

Aber erst eine Persönlichkeit der nächsten Periode, in der dies Zeitbewußtsein zu vollem Ausdruck gelangte, war geeignet, das Riesenwerk der Ordnung in Angriff zu nehmen. Es war dies Rab Aschi b. Simai (375—427), der zum ersten Mal seit den Tagen Jehuda ha-Nasí's wieder äußern Glanz mit tiefem Wissen vereinigte und am Hofe des Königs Jesdegerd II. ebenso wie bei den Exilarchen und bei seinen Glaubensgenossen in hohem Ansehen stand. Ohne Zweifel war der nächste Anlaß zu der organisatorischen Arbeit Aschi's die Tatsache, daß das Gedächtnis nicht mehr ausreichte, den Riesenstoff zu behalten und zu bewältigen. Dazu kam der glückliche Umstand, daß Aschi über fünfzig Jahre der Hochschule zu Sura, die er wieder zu Ehren brachte, vorstand, und so konnten unter seiner Leitung wohl dreißig Jahre hindurch in den beiden Studienmonaten der Kalla ungefähr je zwei Abschnitte der Mischna mit allen hinzugekommenen Erläuterungen, Deutungen und Ansichten durchgenommen, revidiert und gesichtet werden. Indes wurde auch dieses zu riesenhaftem Umfang angeschwollene Material noch immer nicht niedergeschrieben, so unmöglich fast eine mündliche Fortpflanzung erscheinen mußte, weil die religiöse Scheu ein solches Beginnen angesichts der Tatsache, daß das Christentum die Bibel bereits als sein geistiges Eigentum betrachtete, gerade damals nicht zugelassen hätte.

Doch hat die Wirksamkeit Aschi's jedenfalls den Abschluß des Traditionswerks angebahnt, die seiner Nachfolger: Meremar, Mar b. Aschi, vor allem aber Rabina II. (499), mit dem die Amoräerepoche abschließt, diese Arbeit gefördert und so eines der gewaltigsten Literaturdenkmäler geschaffen. Gemeinhin bezeichnet man das Jahr 500 als die Zeit des Abschlusses des *Babylonischen Talmud*, neuere Forscher nehmen schon das Jahr 467 als den Schluß der Amoräerepoche an, während bereits ein Jahrhundert vorher dieselbe Arbeit die palästinensischen Amoräer zur Sammlung des *Palästinensischen Talmud* veranlaßte. Doch sind von dem letztern Werke nicht einmal die Sammler und Redaktoren bekannt, und das Werk Babylons hat die religiöse Hegemonie für die Folgezeit sich zu erringen und zu wahren gewußt.

* *
*

Von einem eigentlichen Abschluß des Talmuds ist ebenso wenig bekannt wie von dem eines Kanons der Bibel, weil beide Werke sicher nie durch eine religiöse Behörde oder einen feierlichen Beschluß anerkannt und abgeschlossen wurden. Eine solche Kanonisierung hätte dem Geiste des Judentums widerstrebt, in dem der Fluß traditioneller Entwickelung eigentlich nie aufhörte. Denn auch unter den den Amoräern nachfolgenden *Saboräern* wurden noch Zusätze und Einschiebsel dem Talmudwerke angefügt, und nie ist eine religiöse Verbindlichkeit desselben für das gesamte Judentum ausdrücklich verkündet worden. Wohl aber ist der Talmud, wie er aus der Geistesarbeit der babylonischen Akademien hervorgegangen, ein wichtiges Denkmal der Wissenschaft, ein großes Nationalwerk geworden, das Archiv aller Gedanken und Meinungen, Ansichten und Entscheidungen, Fehler und Irrungen, Hoffnungen und Enttäuschungen, Sitten und Ideale, Erkenntnisse und Schmerzen Israel's im Laufe eines Jahrtausends, an dem dreißig Generationen mit Eifer und Liebe und mit unerhörter Selbstverleugnung geschaffen haben.

Jeder Vergleich mit diesem in der Weltliteratur fast einzig dastehenden Riesendenkmal menschlichen Geistes würde die Eigenart des Talmuds nicht erschöpfen. Da finden sich neben Halachot und Diskussionen, neben philosophischen, theologischen und juridischen Entscheidungen, neben historischen Bemerkungen und nationalen Erinnerungen, neben Normen und Gesetzen, die das ganze menschliche Leben nach allen seinen Verhältnissen und Bezügen regeln, die wunderlichsten und abenteuerlichsten Erzählungen, die lautersten Denk- und Sittensprüche, die erhabensten Legenden, die lieblichsten Gleichnisse, die anmutigsten Rätselspiele und dann wiederum krause medizinische Rezepte, abergläubische Praktiken, harte und vom tiefsten Schmerz erpreßte Aussprüche, seltsame astronomische Formeln, zoologische und botanische Exkurse — und noch immer ist der Inhalt dieses merkwürdigen Werks nicht erschöpft, dessen Charakter einem Fernstehenden kaum ganz und voll klar zu machen sein dürfte.

Wohl aber kann jeder, der Sinn hat für die Regungen poetischen Empfindens, wo auch und wie sich dasselbe offenbart, den haggadischen Teil des Talmuds verstehen und erfassen, jene bunte, phantastische Märchenwelt von Fabeln und Gleichnissen, Rätseln und Allegorien, Parabeln und Märchen, Sinnsprüchen und Gedichten:

> Schöne alte Sagen, Engelmärchen und Legenden,
> Stille Märtyrerhistorien, auch Hyperbeln, gar possierlich,
> Alles aber glaubenskräftig, glaubensglühend — o das glänzt
> Und quillt und sprießt so überschwänglich . . .

in dieser seligen Geheimwelt der Haggada, die einen großen Teil des Talmuds ausfüllt, ohne daß eine bestimmte Sonderung von der Halacha getroffen oder ein System der Aufeinanderfolge sich zeigen

möchte. Aber man würde irre gehen, wenn man diesen haggadischen Teil für den minderwerten halten wollte, der etwa nur dazu bestimmt gewesen sein sollte, die Lücken und Pausen der ernsten Debatten auszufüllen. Wohl mag es ein wunderliches Bild von der Welt des Talmuds geben, wenn man den verschlungenen Pfaden einer wissenschaftlichen Diskussion, sei es eine religiöse, juridische oder astronomische, eine die vom Eid, von dem Scheidebrief oder von der Zukunft Israel's oder aber auch von dem Ei, das die Henne am Festtag gelegt, folgt und dann plötzlich, wie etwa vor dem Wanderer auf einmal sich eine wunderbare Landschaft auftut, die ihm kurz vorher noch wogender Nebel verhüllt hatte, die dürre Oede sich zu einem reichblühenden Blumengarten erweitert voll von Duft und farbigem Glanz. „Die lauten Stimmen verhallen allmählich; die Türen und Mauern der Schule weichen vor dem erstaunten Auge zurück; an ihrer Stelle steigt die Urbs et Orbis, die ewige Roma, empor mit ihrem millionenfachen Leben. Oder in jener andern Hügelstadt, „dem goldenen neuen Jerusalem", werden blühende Weinberge in weiter Ferne sichtbar, und Jungfrauen in weißen Gewändern wandeln träumerisch durch dieselben hin. Leise und verloren klingen einzelne Bruchstücke ihrer Gesänge herüber; bald lauter, bald erlöschend tönen die Reigen: es ist der große, furchtbar ernste Versöhnungstag, welchen die „Rosen zu Saron", in poesievollem Kontraste, zu einem Freudentage erwählten, an welchem sie zwischen den wogenden Lilienfeldern und rebenumrankten Abhängen lustwandelten. Oder der Drommetenruf der Empörung tönt schrill und schmetternd mitten hinein in die verworrene Debatte, und Belsazar, dessen furchtbares Fest mit neuen haarsträubend grausigen Einzelheiten geschildert wird, muß dem blutigen Tyrannen Nero zur Folie dienen; oder der babylonische Unterdrücker Nebukadnezar mit all' seinen Scharen wird mit einem gellenden Schrei der Verwünschung verflucht bei Anlaß irgend eines damit völlig unzusammenhängenden Punktes im Gesetze; für den Eingeweihten steht sein Name nur für den des Titus, der „Wonne des Menschengeschlechts", die sich in Israel endlich in wahrem Lichte zeigte. . . . Oft — für die Interessen des Studiums und den Ruhm der Menschheit viel zu oft — unterbricht der eiserne Tritt der römischen Cohorten, das Losungswort des Aufstandes, das Waffenklirren und Angstgeschrei des blutigen Schlachtfeldes die Debatte; mit seinen Schülern allen stürzt der argumentierende Meister fort aus dem engen Lehrsaale zu den Waffen und wirft sich mit dem Rufe: „Jerusalem und die Freiheit" mitten in das Getümmel der Schlacht."

Das ist die Welt des Talmuds. So wechseln in den zwölf großen Folianten des Werkes heitere und ernste Ideen, tiefsinnige

und mikrologische Forschungen, abenteuerliche und erhabene Aussprüche miteinander ab. Nur wenig ist diese Welt bis jetzt erforscht und gewürdigt worden. Eine unbefangene Prüfung des Talmuds hätte wichtige Resultate für die allgemeine, sowie für die Geschichte der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen und für die vergleichende Sagenkunde ergeben.

Statt dessen hat das Vorurteil sich des Talmuds gewissermaßen als eines Schlachtrufs gegen das Judentum bemächtigt und durch einzelne aus dem Zusammenhang gerissene oder nur aus den Zeitverhältnissen erklärliche oder in den meisten Fällen gänzlich mißverstandene Stellen, die eine feindliche Gesinnung verraten, das ganze Werk als einen Kodex des religiösen Irrwahns und fanatischen Glaubenshasses verschrieen. Die Wissenschaft hat bis jetzt diesem Vorurteil gegenüber für eine richtige Würdigung des Talmuds zu kämpfen gehabt, so daß sie zu einer innern Würdigung und methodologischen Bearbeitung des Werkes selbst in sprachlicher wie in sachlicher Beziehung noch kaum gelangt ist.

Noch sind die Differenzpunkte und Unterschiede zwischen babylonischem und palästinensischem Talmud nicht zur Genüge erörtert worden, und nur der letztere ist nach wissenschaftlichen Prinzipien kritisch erforscht. In den palästinensischen Schulen war das geistige Leben zur Zeit der Amoräer matt und stagnierend; daher ist auch seine Ausprägung in dem jerusalemischen Talmud knapp und dürftig, nüchtern und ohne die juristische Methode und den dialektischen Scharfsinn, der den babylonischen Talmud erfüllt, in dem das rege geistige Leben der babylonischen Hochschulen zu erkennen ist. Dagegen sollen die historischen Berichte und Anführungen des jerusalemischen von größerm Wert und treuer sein als die des babylonischen Talmuds.

Der palästinensische Talmud, auch Talmud des Landes Israel oder des Westens genannt, existiert übrigens bloß zu vier Mischna-Ordnungen, und zwar auch hier nicht vollständig; auch der babylonische fehlt zu 26 Traktaten der Mischna. Es ist noch ein strittiger Punkt, ob die fehlenden Traktate überhaupt nicht existiert haben, was das Wahrscheinlichere ist, oder ob sie im Laufe der Zeit abhanden gekommen sind.

Ebenso wie die Unterschiede zwischen den beiden Talmuden ist auch die Differenz zwischen älterer und jüngerer Halacha — die erstere soll durch Ismaël und Akiba, die andere durch dessen Schüler repräsentiert sein — und die Systematik der Halacha selbst, sowie ihr Weg aus der Mischna in den Talmud noch lange nicht zur Genüge erforscht und dargestellt. Aber eine Methode ist trotz allen Wirrwars und trotz des scheinbar systemlos aufeinandergeschichteten Riesenbaus durchaus nicht zu verkennen.

Die Halacha wurde entweder nach Inhalt und Form, oder nach Anordnung aus der Bibel, oder endlich nach der Methode der Ableitung durch die bereits erwähnten Interpretationsregeln zusammengefaßt. Es würde zu weit aus dem Rahmen einer literarhistorischen Darstellung führen, die verschiedenen Entwickelungsstufen jeder einzelnen dieser Methoden kritisch zu verfolgen, die im Talmud nicht nach ihrer Verschiedenheit, sondern ausschließlich nach ihrem Verhältnis zu den Materien behandelt und vorgeführt werden.

Die Verhandlungen des Talmuds bilden aber nicht bloß einen fortlaufenden Kommentar zur Mischna, sondern auch eine Arena selbständiger Diskussionen und Erörterungen, die aus dem Kreise der Mischna in die Literatur der Baraitha's und der verwandten Werke, wie Mechiltha, Siphra, Siphré und Thosephta führen. Zumeist wurde jedoch an den Text der Mischna angeknüpft, der zuweilen mit dem der ebengenannten Werke verglichen oder aus diesen ergänzt, berichtigt und erweitert wurde. Darauf folgte dann die Mitteilung der verschiedenen Meinungen und divergierenden Richtungen, der Widersprüche, Schlüsse und Kombinationen, die alle mit einem erstaunlichen Aufwand von Scharfsinn und mit scholastischer Subtilität entdeckt, ja aufgesucht und dann wiederum gelöst wurden. Das einzig Gegebene war das Wort der Bibel, das als heilig und unverbrüchlich galt, und auf dem sich der ganze Riesenbau emporgetürmt hat.

Es ist schwer, auch nur ein annähernd sicheres und treues Bild dieses talmudischen Gedankenganges zu zeichnen. Selbst die beste Uebertragung würde nur eine schlechte Vorstellung von diesen Diskussionen geben. Leichter ist es, ein Bild der rabbinischen Weltanschauung zu bieten, wie diese sich in der talmudischen Haggada fixiert. Die Haggada des jerusalemischen und babylonischen Talmuds ist bereits dem allgemeinen Verständnis erschlossen worden. Allerdings ist die letztere nur eine Tochter der palästinensischen; denn die Heimat der Haggada war ohne Frage Palästina, nicht bloß zur Zeit der Thannaïten, sondern auch in den Jahrhunderten nach Abschluß der Mischna, und die babylonische Haggada verleugnet ihren Ursprung auch in den hervorragendsten ihrer Schöpfungen nicht, die meist ethische und historische Gesichtspunkte aufstellen.

„Jenes gesamte haggadische Schrifttum — ein noch nicht nach Gebühr gewürdigtes Denkmal der Sprache, der Geschichte und der Altertumskunde, der Religion und der Poesie, der Wissenschaft und der Literatur — ist mit nur wenigen Ausnahmen ein nationales, als die Summe der Ansichten und Aeußerungen vieler Tausende von denkenden Köpfen aus den entlegensten Epochen; wiewohl großenteils die eigene Anschauung wiedergebend und von der Zeit

mit ihrem Stempel gezeichnet, paßt doch jeder Ausspruch der Haggada, wenigstens nach seinen Tendenzen, in ein allgemeines, organisch ausgebildetes Grundgesetz, welches von Religion und Geschichte bedingt wird."

Die Form ist eine zwiefache: die ästhetische und literarische; jene bedingt die Einkleidung des Gedankens, diese die Richtung und den Zweck der Forschung überhaupt. Diese Richtung ist aber hinsichtlich der Haggada eine dreifache, je nachdem sie entweder den Schrifttext nach dem Wortverstande deutet *(Peschat)* oder den freien Gedanken in beliebiger Einkleidung und bei freiem Gebrauch des Textes entwickelt *(Derusch)* oder die Geheimnisse des Glaubens und übernatürliches Walten darzustellen sucht *(Sod)*. Alle diese Richtungen vertreten somit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die Haggada des Talmuds bietet nach dieser Richtung keine wesentlichen Unterschiede von der selbständigen Haggada, die unabhängig von ihr und beständig neben ihr sich entwickelte und gleichfalls im nächsten Zeitalter der saboräischen Rabbinen zur ersten schriftlichen Fixierung gelangte. Ueberblicken wir das weite Gebiet dieser Haggada, so zeigt sich schon auf den ersten Blick ein zartes, poetisches Empfinden in der Hülle einer tiefen ethischen Weltanschauung. Das Gefühl für äußere Schönheit, für die reine Form, die in der biblischen Poesie so herrliche Blüten getrieben, war den Lehrern der Haggada abhanden gekommen, nicht aber die Anschauung des Ideal-Schönen und Poetisch-Erhabenen. Das Streben, rein oder schön zu schreiben, war dem Talmud fremd, dessen Sprache bald aramäisch, bald rabbinisch-hebräisch und voll von fremden Einflüssen ist und dessen vorherrschende Eigentümlichkeit die Brachylogie, das *lex minimi*, in Wörterzahl und Wortverbindung ist. „Das Wort ist nur das Anagramm, gleichsam die andeutende Abbreviatur oder Chiffre des Gedankens. Das Wort ist nicht die Strahlenausströmung eines Gedankens, sondern umgekehrt der vereinigende Brennpunkt mehrerer Gedanken. Darum sind auch die talmudischen Gedichte, die palästinischen wie die babylonischen, sämtlich epigrammatisch; sie malen nicht intuitiv, sondern konzentrieren die Gedanken zu überraschenden Kontrasten. Es sind nicht malerische oder idealisierende Nachbildungen der Wirklichkeit, sondern scharfsinnige Reflexionen darüber, welche das Unendliche, das im Gesetz konkret vorliegt, mit dem Endlichen nach echt nationalem Humor kombinieren."

Die Poesie der Haggada spricht sich entweder im *Maschal* (Gleichnis, Sentenz, Rätsel, Fabel, Parabel und Allegorie in sich schließend) oder im *Schir* (kurzes Lied) aus, das jedoch nur als Gelegenheitsgedicht, als momentaner Erguß, als Ausdruck des

ernsten Gefühls auftritt und kaum irgend eine bestimmte Kunstform oder gar schüchterne Reimanklänge erkennen läßt. Die Form ist eben nichts, der Geist alles, und dieser Geist ist reich genug, um die fehlende Form vergessen zu machen. Er erhebt sich oft zu Höhen, die jede Form gesprengt hätten, zumal wo er das Gebiet der Metaphysik und Ethik berührt. Schon ein flüchtiger Blick auf die Anschauungen jener Gesetzeslehrer wird das Schreckgebilde von einer dürren Oede rabbinischer Kasuistik, von einer trostlosen Verknöcherung pharisäischer Gelehrsamkeit, das allerdings nur als Folie für andere Vorwürfe dienen mußte, zerstören und statt dessen eine ethische Weltanschauung erkennen lassen, die an tiefer Sittlichkeit und idealem Inhalt den herrschenden Systemen philosophischer Erkenntnis kaum nachgestanden.

Daß der Talmud das Vorhandensein eines von Gott erschaffenen Urstoffes voraussetzt, aus dem die Welt gebildet wurde, mag noch auf den Einfluß der ältern griechischen Philosophie hinweisen. Dagegen sind seine Ideen von der allmählichen Entwickelung des Weltalls auf biblischem Boden erwachsen und ausgebildet. Die Leitung des Weltalls liegt allein in der Hand Gottes. „Jedes Volk hat seine besonderen Schutzengel, seine Horoskope, seine Planeten und Sterne, die es lenken und beherrschen. Israel aber hat keinen Stern; es soll zu Gott allein aufschauen. Es ist kein Mittler zwischen denen, welche seine Kinder genannt werden, und ihrem Vater, der im Himmel thront." In den kühnsten Bildern orientalischer Phantasie werden reine Begriffe von der Heiligkeit und Güte, von der Unermeßlichkeit Gottes, von der Vorsehung, von der Weltschöpfung vorgeführt. Die Engel sind nur die Repräsentanten von Ideen, Gefühlen, göttlichen Idealen, die Dämonen „unsichtbare Schädiger, die sich mehr im Innern des Menschen, als nach außen hin fühlbar machen". Die dämonischen Gestalten der talmudischen Haggada, die fast ausnahmslos dem persischen Zend-Avesta angehören, sind hier nur poetische Allegorien, oft sogar politische Satiren oder gar Volks- und Kindermärchen.

Zweck und Endziel der ganzen Schöpfung ist natürlich der Mensch, der über den Engeln steht, wenn er die Vollkommenheit durch Tugend erreicht hat. Jedes einzelne Menschenleben wiegt eine Welt auf, jeder einzelne kann die Weltschöpfung für sich in Anspruch nehmen. Daher auch für alle Menschen die gleichen Rechte auf die Welt, aber auch die gleichen Pflichten der Liebe und Gottesfurcht bestehen. „Nicht Israelit, nicht Priester, nicht Levit, sondern Mensch sei, sagt die Schrift", d. h. nach talmudischer Interpretation. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" gilt daher als die Hauptregel, zu der alle anderen Gesetze nur einen Kommentar bilden, und nicht von Nationen, sondern von Menschengeschlechtern

spricht die Bibel, wiederum nach talmudischer Auslegung. Israel hat der Herr erwählt, weil es das geringste und verachtetste aller Völker war, und auf dem Sinai hat er sich ihm offenbart, weil dieser der kleinste aller Berge gewesen. Proselytenmacherei ist deshalb dem Talmud fremd, denn „die Frommen aller Nationen haben ihren Anteil am jenseitigen Leben". Eine besondere Liebe wendet die Haggada den Kindern zu, die sie den Propheten, den Sternen und den Gesalbten Gottes vergleicht und als Bürgen der Offenbarung betrachtet. Die Wunder sind der talmudischen Auffassung eine Art prästabilierter Harmonie; sie unterbrechen nicht mehr den normalen Weltenlauf und die unabänderlichen Naturgesetze. Die Lehre von der Seele, ihrer Eignung zu Gott und ihrer Präexistenz, erinnert an platonische Ideen; dagegen ist die Vorstellung von Unsterblichkeit und Auferstehung — bekanntlich ein Schibboleth des Kampfes zwischen Pharisäern und Sadduzäern — im Talmud fest ausgeprägt und auf das Bibelwort zurückgeführt. Die Schilderungen der Auferstehung nähern sich den apokalyptischen Bildern der jüdischen Sibylle mit ihrer glühenden Phantasie und ihrer mystischen Verzückung. Eine ewige Verdammnis erkennt der Talmud nicht an, und die Strafe ist ihm nur der Weg zur Buße, zur Besserung. Natürlich hat der Talmud kein vollständig ausgebildetes System der Ethik; aber es wäre nicht schwer, aus dessen einzelnen Aussprüchen ein solches aufzubauen, wie man bereits mit Glück versucht hat, ein System der talmudischen Theosophie, Pädagogik, Medizin, Jurisprudenz, Astronomie, Geographie, Zoologie und Botanik auf Grundlage der vorhandenen Quellen und in Beziehung zu dem Stande aller dieser Wissenschaften in jener Zeit aufzurichten.

Von den Lehren der Rabbinen, die das ethische Leben und die Pflichten des Herzens regeln sollen, dürfte aus Tausenden von frommen und sinnigen Sprüchen eine kleine Auswahl genügen, um den Geist, der jene „spitzfindigen Kasuisten und Scholastiker" beseelte, zu charakterisieren. „Sei du von denen, die verfolgt werden, nicht von denen, die verfolgen", mit diesem Ausspruch voll Milde und Güte beginnt die Lehre der talmudischen Ethik; an ihn schließen sich viele andere von gleicher Gesinnung: „Die da geschmäht werden und nicht wieder schmähen, die ihre Schmach anhören und nicht antworten, die sich freuen in Leiden — von ihnen gilt das Wort der Schrift: Und die, so ihn lieben, werden sein wie die Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Pracht!" — „Sei du der Verfluchte, nicht der, welcher verflucht." „Hat Gott Gefallen am Fleisch und Blut der Opfer? fragt der Prophet. Nein, er hat sie nicht angeordnet, nur gestattet. Für Euch ist es, daß ihr opfert, nicht für mich, spricht der Herr." — „Segne Gott für das Böse

gleich wie für das Gute.“ — „Hörst du von dem Tode eines Menschen reden, so sprich: Gebenedeit sei der gerechte Richter.“ — „Selbst wenn alle Pforten des Himmels geschlossen sind, die Tore des Gebets bleiben immer offen.“ — „Wenn der Gerechte stirbt, so ist es die Erde, die einen Verlust erleidet. Der verlorene Edelstein bleibt immer Edelstein; der aber, der ihn verloren hat, mag hingehen und weinen.“ — „Das Leben gleicht einem flüchtigen Schatten! Ist es aber der Schatten eines Turmes, eines Baums? Nein, es ist der Schatten eines Vogels in seinem Fluge; hinweg flieht der Vogel, und weder Vogel noch Schatten bleiben zurück.“ — „Reue und gute Werke sind das Ziel aller Weisheit auf Erden.“ — „Selbst dem Gerechten wird kein so hoher Ehrenplatz im Himmel zuteil werden als dem reuigen Büßer.“ — „Wenn Euer Gott die Abgötterei haßt“, so fragt ein Heide einen Rabbi, „warum zerstört er sie nicht?“ „Siehe, entgegnet ihm dieser, die Sonne beten sie an, den Mond und die Sterne; willst du, daß er diese ganze schöne Welt vernichte, um der Toren willen?“ — „Der, dessen Wissen größer ist als seine Werke, gleicht einem Baum, der viele Zweige, aber wenig Wurzeln hat, so daß ein einziger Windstoß ihn zu Boden wirft. Wessen Werke aber größer sind als sein Wissen, der gleichet einem Baum, der weniger Zweige, aber viele und starke Wurzeln hat und gegen den alle Winde der Erde nichts vermögen.“ — „Liebe dein Weib wie dich selbst; ehre sie mehr als dich selbst.“ — „Wer ohne Weib lebt, lebt ohne Freude, ohne Trost, ohne Segen. Wenn du dir ein Weib wählst, so steige eine Stufe hinab, wählst du dir einen Freund, so steige eine Stufe hinauf.“ — „Um den, welchen die Liebe seiner Jugend verläßt, weinet Gottes Altar.“ — „Ehret die Frauen, sie bringen Euch Segen.“ — „Herrlicher ist die Verheißung, welche an die Frauen erging als die, welche den Männern gemacht worden ist.“ — „Der, welcher des Goldes wegen heiratet, dessen Kinder werden ihm zum Fluche werden.“ — „Das Haus, welches sich dem Armen nicht öffnet, wird dem Arzte offen stehen.“ — „Menschenfreundlichkeit ist noch mehr als Wohltätigkeit. Ehret die Söhne der Armen, denn von ihnen geht die Wissenschaft aus.“ — „Lasse deines Nächsten Ehre dir so wert sein, wie deine eigene.“ — „Wer seinen Nebenmenschen öffentlich beschämt, ist so anzusehen, als hätte er Blut vergossen.“ — „Der, welcher die ihm zugefügte Kränkung vergibt, dem vergibt auch Gott seine Sünden.“ — „Dein Ja sei ein wahrhaftiges Ja und dein Nein ein wahrhaftiges Nein.“ — „Die Gastfreundschaft ist der wichtigste Teil der Gottesverehrung.“ — „Drei Kronen gibt es: die Krone des Gesetzes, die Krone der Priester, die Krone des Königtums. Aber größer als sie alle ist die Krone des guten Namens.“ — „Vier werden nicht

ins Paradies eingehen: der Spötter, der Lügner, der Heuchler und der Verleumder." — „Sei verschwiegen, denn dein Freund hat einen Freund und deines Freundes Freund hat wieder einen Freund." — „Die Söldner fechten und die Könige sind die Helden der Schlacht." — „Ein Dieb ruft Gottes Hilfe an, während er im Hause einbricht." — „Schlage die Götzen, so werden die Priester zittern." — „Narren beweisen nichts." — „Für Worte, die der Mensch im Schmerz ausgesprochen, darf man ihn nicht verantwortlich machen." — „Zerknirschung des Herzens ist besser denn viele Geißelungen." — „Wohne nicht neben einem frommen Narren." — „Wenn der Stein auf den Krug fällt, wehe dem Krug; wenn der Krug auf den Stein fällt, wehe dem Krug; was auch geschehen möge, wehe dem Krug." — „Die Jugend ist ein Kranz von Rosen, das Alter eine Dornenkrone." — „Trinke nicht, so wirst du nicht sündigen." — „Nicht die Stellung ehrt den Mann, sondern der Mann die Stellung." — „Wer sich selbst demütigt, wird erhöht werden; wer sich selber erhöht, der wird erniedrigt werden." — „Wer der Größe nacheilt, den flieht die Größe; wer die Größe flieht, dem folgt sie nach." — „Stolz ist ebenso schlimm als Götzendienst." — „Solange unsere Liebe stark war, fanden wir Raum auf der Scheide eines Schwertes; nun, da sie schwächer geworden, scheint uns das weite Lager nicht mehr breit genug." — „Die Tugend der Menschenliebe ist so wichtig wie alle anderen Tugenden zusammen genommen." — „Sei weich und nachgiebig wie weiches Rohr und nicht hart und stolz wie eine Zeder." — „Die Heuchler werden nie die Gottheit schauen." — „Es genügt nicht, vor Gott unschuldig zu sein, man muß seine Unschuld auch vor Menschen zeigen." — „Was der Gute befördert, ist größer als das, was er selbst übt." — „Wehe dem, der wuchert, er wird nicht leben. Ueberallhin trägt er das Unrecht und den Tod." — „Sieben Arten von Pharisäern gibt es: solche, die das Gesetz, nur um sich Ansehen und Ruhm zu erwerben, erfüllen, solche, die, um ihre Demut zur Schau zu tragen, mit den Füßen kaum auftreten, die, welche mit dem Kopf gegen die Wand rennen, um den Anblick einer Frau zu vermeiden, kopfhängende, werkheilige Pharisäer, solche, die jedermann anflehen, ihnen noch einige Pflichten zu nennen, die sie erfüllen könnten, solche, die aus Furcht vor der Strafe fromm sind und endlich solche, die den Willen ihres Vaters im Himmel tun, weil sie ihn lieben."

Will man aber wissen, wie ebenderselbe Talmud, der über mikrologische Forschungen im Gesetz ganze Traktate füllt, dieses selbst nach seiner idealen Bedeutung erfaßt, so lehrt dies das folgende haggadische Wort, das ganze Theorien und Systeme der Religionsphilosophie reichlich aufwiegt. Sechshundert und dreizehn

Gebote, heißt es im Talmud, wurden dem Mose für Israel übergeben. David faßte sie alle in elf zusammen, der Prophet Jesaja führte sie auf sechs zurück, Micha zählt nur deren drei auf: „Es ist dir gesagt worden, o Mensch, was der Herr von dir fordert, nämlich Recht üben, Liebe zur Tugend und demütiger Wandel vor deinem Gotte!" Ein anderer Prophet beschränkt sie auf zwei: „Wahret das Recht und übet Gerechtigkeit!" Amos endlich vereinigte alle Gebote in eins. Es heißt bei ihm: „Suchet mich, so werdet ihr leben." Und bei Habakuk: „Der Gerechte lebet seines Glaubens!"

* * *

Es war nur eine kurze Wanderung, ein flüchtiger Ueberblick über den Sentenzenschatz talmudischer Ethik und rabbinischer Weltanschauung, der hier gewährt werden konnte. Aber er genügt wohl, um es zu erklären, daß diese aus dem Geiste der Propheten geborene und von der Sonne des Orients großgezogene Haggada sich auch die heidnische Welt erobert hat, daß sie die Lehrerin anderer Religionen geworden, die sich ihrer tiefsten Wahrheiten bemächtigt haben, daß „die ganze Welt frommer biblischer Legenden, welche der Islam in seinen vielen Zungen zum Ergötzen der Weisen ebensowohl wie der Frauen und der Kinder seit nunmehr zwölf Jahrhunderten gesagt und gesungen hat, entweder embryonisch oder völlig entwickelt in der Haggada zu finden", daß endlich auch vieles von dem, was unter uns aus mittelalterlichen Sagenkreisen der gesamten Weltliteratur, aus Dante und Boccaccio, aus Cervantes, Milton und Klopstock heimisch ist, bewußt oder unbewußt diesem wunderbaren Reiche entstammt.

Der poetischen Form nach tritt aber die Haggada nicht ausschließlich, wenn auch vorwiegend, als Sentenz auf. Unter *Maschal* hat man richtig die Sage und Legende, die Fabel und das Märchen, die Apologie wie die Allegorie, das Rätsel wie das Lied verstanden, und all' dieses findet, gestützt auf das Wort der Bibel, seine Heimstätte in der Haggada.

Die Sage und Legende knüpft natürlich zunächst an die Erinnerungen der Vorzeit an und umspinnt mit ihren Zauberfäden das Leben der Patriarchen, Helden und Propheten, besonders des Adam, Abraham, Mose, David und Salomo; dann aber auch schmückt sie die Erscheinung hervorragender Lehrer und Führer aus halbvergangener Zeit mit ihren bunten Farben. Und endlich weiht sie ihre schönsten Strahlen dem Reigen lieblicher Frauengestalten von Eva bis zu Judith durch die ganze glorreiche Geschichte der Vergangenheit. Ein kindlich naiver Ton zieht durch alle diese Sagen, der nicht allgemein verstanden worden ist, aber doch Eingang ge-

funden hat in die Literaturen der Völker. Einige Proben sollen ein Bild dieser Erinnerungen aus der talmudischen Haggada geben, mit denen sich ein frommer Sinn den erhabenen Gestalten der Vorzeit zu nähern suchte. Mit lieblichen Bildern hat die sagenbildende Phantasie der Haggada vor allem das Paradies bevölkert und die ersten Menschen umgeben. So erzählt sie: Als Adam die Sonne sich zum Untergang neigen sah, sagte er: Weh mir! Die Natur verfinstert sich; dies geschieht, weil ich Gottes Gebot übertreten habe. Wieder wird die Welt in das Chaos zurücksinken: ja vielleicht ist dies der Tod, welchen mir Gott angedroht hat. Da fastete er acht Tage. Als er aber die Tage wieder zunehmen sah, sagte er: Ich merke nun, daß dies der Lauf der Natur ist. Infolgedessen feierte er acht Festtage dem Ewigen zu Ehren.

Von Adam bis zu Mose ist ein weiter Weg. Im Fluge legt ihn auf ihren Zauberschwingen die phantastische Sage zurück, indem sie von dem Grab des göttlichen Führers erzählt, das die Häscher eines Tages entdecken wollten. Schon standen sie auf der Spitze des Berges Nebo; als sie aber ihre Blicke nach dem Tale schweifen ließen, schien es ihnen, als wenn da das Grab des Mose wäre. Sie teilten sich in zwei Scharen, die eine blieb auf dem Berge, die andere zog ins Tal, um zu suchen. Denen auf dem Berge schien, als sei das Grab im Tale, denen im Tale, als wenn es auf dem Berge wäre. So ward das Grab Moses nie gefunden, wie es der Ratschluß der göttlichen Vorsehung war.

Ein Liebling der talmudischen Haggada war Alexander d. Gr., dessen Züge und Heldentaten sie gern verherrlichte. Eine dieser Sagen hat der deutsche Dichter, der zuerst die Aufmerksamkeit auf dieses Avalun des Orients gelenkt, also wiedergegeben: Im fernsten Indien kam Alexander der Große an einen Strom des Paradieses. Er trank von seinem erquickenden Wasser und labte sich sehr; er wusch darin sein Antlitz und schien verjüngt; er verfolgte den Strom durch ferne Wüsten und kam an die Pforte des Paradieses. „Tut mir auf“, sprach er, „denn ich bin der Ueberwinder der Welt, der König der Erde.“ Aber ihm ward zur Antwort: „Du bist mit Blut befleckt, weiche! Dies ist die heilige Pforte, wo nur die Gerechten hineingehen.“ — „So gebt mir“, rief der König, „wenigstens ein Andenken, daß ich hier gewesen“; man reichte ihm einen Totenschädel. Unwillig nahm er denselben; der Schädel in seinen Händen ward immer schwerer, daß er ihn nicht mehr tragen konnte, ja daß ihn zuletzt alles Gold seiner Eroberungen, die Schätze Persiens und Indiens nicht aufzuwiegen vermochten. Bekümmert rief er einen Weisen und fragte ihn, was das bedeute? „Das Menschenhaupt bist du“, antwortete der Weise. „Solange deine Augen offen stehen, kannst du nicht gesättigt werden mit

Gold und Silber; aber siehe! Hier streue ich Staub auf den Schädel und bedecke ihn mit einer Handvoll Erde; der Totenschädel wird leicht werden wie jeder andere Schädel." Er tat's und es geschah. Und bald ward der Spruch erfüllet. Alexander zog zurück mit seinem Heere und starb in Babel. Sein Reich zerfiel, und des Ueberwinders Haupt lag da wie ein anderer Schädel.

So rankt sich der Epheu der haggadischen Sage um die Marmorbilder der Geschichte, die in Geist und Gemüt eines neuen Geschlechtes frisches Leben gewannen. Wie diese Sage in weitere Kreise morgenländischer Fabelwelt übergegangen, ist bereits erwähnt worden, und es wird dies die vergleichenden Sagenforscher noch lange zu beschäftigen haben. Aber in der Art, wie sie das Leben der Propheten und Patriarchen ausspinnt, ist die Pietät gegen diese, die nahe Verwandtschaft und Familienähnlichkeit mit dem tiefen Ernst und der Gottergebung der heiligen Quellen nicht zu verkennen, während in der orientalischen Sagenwelt mehr die Lust am Fabulieren, an der bunten Welt der Märchen und Wunder hervortritt, die mit allen Tönen und Farben spielt und in allen Zungen des vielgestaltigen Erdenlebens redet. Die Zerflossenheit und Bilderpracht der persischen und arabischen Märchenwelt, die in demselben Athem Großartiges und Gemeines, Witz und Frivolität, ironische Weisheit und nichtige Torheit ineinandermischt, findet doch nicht so leicht den Weg zum Herzen als die größere Innerlichkeit, Reinheit und Anmut in jenen Dichtungen, die einen Hauch okzidentalen Geistes atmen.

Tiefer im Geiste des Orients ist die talmudische *Parabel* begründet, die Allegorie, die nicht nur den Scharfsinn der Schriftauslegung, sondern auch die Phantasie des Dichters lebhaft beschäftigte. Schon vom König Salomo wurde hyperbolisch gerühmt, daß er jedes Gesetz durch dreitausend Gleichnisse habe erklären und zu jeder traditionellen Bestimmung dreitausend Motive habe angeben können. Ist dieses Lob an sich schon charakteristisch, so ist es noch mehr die Art, in der die Parabel im Talmud auftritt, Handlungen, Charaktere und Ereignisse symbolisierend. Eine der tiefsinnigsten Allegorien, die von den vier Scholaren, welche ins Paradies gingen, ist bereits mitgeteilt worden; freundlicher und ansprechender ist wohl jene von Hillel: Als seine Schüler in dem Augenblick, da er von ihnen Abschied nahm, fragten: „Wohin gehst du?" erwiderte Hillel: „Ich gehe, meinen Gast zu besorgen." „Hast du denn einen Fremden zu Hause?" fragten die Jünglinge. Und der Meister anwortete: „Ist die arme Seele nicht der Gast des Körpers? Heute ist sie da, morgen im Himmel!" Daß solche Parabeln zur Ausschmückung religiöser Vorträge, zur Erläuterung

biblischer Wahrheiten im Volke besonders beliebt waren, ist leicht begreiflich. „Tuet Buße einen Tag vor eurem Tode“, so begann ein Haggadist seine Predigt und trug dazu folgendes Gleichnis vor: Ein König lud seine Diener zu einer großen Mahlzeit ein, sagte ihnen aber nicht die Stunde, wann die Mahlzeit sein würde. Die Klugen bereiteten und schmückten sich; denn sie sprachen: „Es gebricht nicht in des Königs Haus; jeden Augenblick kann die Mahlzeit bereit sein, daß wir gerufen werden.“ Die Toren aber unter den Dienern zerstreuten sich und sagten: „Es ist noch lange hin, und ehe der Ruf geschieht, haben wir Zeit genug, uns anzuschicken und anzukleiden.“ Plötzlich geschah der Ruf: Die Geschmückten eilten zum Feste; die Narren wurden zurückgewiesen. Die Nutzanwendung, die der fromme Prediger von dieser Parabel zog, stützte sich auf das salomonische Wort: „Laß deine Kleider immer weiß sein und deinem Haupt nicht die Salbung fehlen.“ Da man nicht wissen könne, wann der Tag des Todes nahen werde, so müsse man alle Tage seines Lebens gerüstet sein.

Doch nicht bloß für die öffentliche Belehrung in der Schule und im Gotteshaus wurde die Haggada angewendet. Kaum eine Gelegenheit ließen jene Männer vorübergehen, freudigen oder traurigen Charakters, an die sie nicht ihre Sinnsprüche und Gleichnisse geknüpft hätten. Hochzeiten und Begräbnisse, Festmahle und Trauertage schmückten sie mit duftigen Blüten und kostbaren Früchten aus dem Garten der Haggada. Ein solches haggadistisches Tischgespräch blieb besonders lange in Erinnerung, und einer beliebten talmudischen Redensart verdankt die Parabel ihre Entstehung, mit der Isaak b. Pinhas, einer der vorzüglichsten Vertreter der Haggada in nach-mischnaïtischer Zeit, von seinem Freunde Nachman nach einem gastlichen Mahl Abschied nahm. Der Letztere hatte den Wunsch ausgesprochen, von seinem scheidenden Gaste gesegnet zu werden. Da erzählte ihm dieser das folgende Gleichnis: Ein Wanderer in der Wüste fiel einst ermattet nieder, gequält von Hunger, Durst und glühendem Sonnenbrand. Siehe! Da entdeckte er mit einem Mal an frischer Wasserquelle einen schattigen Baum mit herrlichen Früchten. Der müde Wanderer ruhte in des Baumes Schatten aus und labte sich an der Quelle wie an den Früchten. Als er neugestärkt aufbrach, sprach er zu dem Baume: O Baum, womit soll ich dich segnen? Ist ja schon labend deine Frucht, erquickend dein Schatten und rieselt ja zu deinen Füßen der Quell silberhell. So kann ich dir das Eine nur wünschen, daß alle deine Sprößlinge dir gleichen mögen! So spreche ich auch zu dir, mein Freund. Du bist gesegnet mit Reichtümern, geschmückt mit Wissenschaft, beglückt mit Nachkommen, so wünsche ich dir nur, daß der Herr seinen Segen auch auf deine Kinder lege!

Daß zuweilen, um dem Vortrag Lebendigkeit und Anschaulichkeit zu verleihen, Fabeln eingestreut wurden, ist bereits erwähnt worden, da von der Tätigkeit Rabbi Meïr's und seinen dreihundert Fuchsfabeln die Rede war. Auch von dem witzigen Bar-Kappara, von einem Eleasar, der aus Babylon nach Palästina gewandert, und von einem Rabba bar Mare, der hinwiederum von Palästina nach Babylon gezogen war, werden solche Fabeln zitiert. Die hyperbolischen und ergötzlichen Reisemärchen des orientalischen Münchhausen Rabba bar bar Chana und die Rätselgedichte Azarjah's gehören gleichfalls dieser Richtung an. Auch „die Fabeln der Wäscher" oder Walker, die im Talmud erwähnt werden, mögen noch genannt sein, wie dunkel ihr Ursprung und ihre Bedeutung auch sein mögen. Der bereits erwähnte Haggadist Simlai erläuterte das prophetische Wort: „Wehe denen, welche den Tag des Ewigen begehren; wozu soll euch der Tag des Herrn? Er ist Finsternis und nicht Licht", durch folgende Fabel: Ein Hahn und eine Fledermaus warten beide auf das Tageslicht. Ich, sprach der Hahn, warte mit Recht auf das Sonnenlicht, weil es mein Element ist, aber weshalb sehnst du dich nach dem Lichte?

So schlicht und schmucklos diese Fabel vorgetragen, sie muß tiefen Eindruck hervorgebracht haben, wenn man sie nicht bloß mit dem Bibelwort, an das sie sich lehnt, sondern mit der vorhergehenden Diskussion in Zusammenhang bringt, die sich über die messianischen Hoffnungen Israels erstreckt und von der spöttischen Weise berichtet, mit der die Sadduzäer die Gesetzeslehrer fragten: Wann wird denn Euer Messias kommen? „Wenn Finsternis die Erde bedeckt und Nacht die Völker, wird über dir das Licht des Herrn aufgehen und seine Herrlichkeit dir sichtbar werden", erwiderte der Rabbi mit einem jesajanischen Trostspruch.

Und ein anderes Mal war von Moab und Midjan, dem alten Erbfeind, die Rede, die beide von je und je Israel nicht in Frieden ließen; da wird — wie es scheint, von R. Josua — im Anschlusse hieran die folgende Fabel erzählt: Zwei Hunde, die sich bei einer Herde befanden, lebten im Streite miteinander. Da kam ein Wolf und griff den einen von ihnen an, allein der andere sprach: Wenn ich jetzt meinem Bruder nicht beistehe, so erwürgt er heute ihn und morgen kommt er über mich. Deshalb eilte er zu dem Angegriffenen und stand ihm bei und gemeinsam erwürgten sie den Wolf.

Von heiterer Klarheit ist die Fabel jenes Isaak b. Nappacha, die er den zwei hervorragenden Amoräern, Ammi und Asi, vortrug, da der eine von ihnen einen halachischen, der andere einen haggadischen Vortrag wünschte. Als er einen halachischen Vortrag zu erörtern begann, wollte der eine entlaufen; als er eine haggadische

Deutung mitzuteilen anfing, drohte der andere, von dannen zu ziehen. Nun, ich will Euch ein Maschal erzählen, das unserm Diskurs gleicht, sagte er: Ein Mann hatte zwei Frauen, eine alte und eine junge, die junge riß ihm die weißen, die alte die schwarzen Haare aus, und so kam es, daß er in kurzer Zeit ganz kahl war.

So ist die Fabelwelt des Talmuds, heiter und graziös, einfältig und kindlich, dann wiederum tiefsinnig und erhaben — „ihr höchster und dauerndster Reiz ist stille Größe, schweigende Anmut". Sie ist wie die schönsten Fabeln des Morgenlandes fast nur prosaisch, epigrammatisch kurz, und doch hat sie ihre Kunstform so gut wie das Lied, das natürlich, der Grundstimmung der Nation in jener Zeit entsprechend, vorzugsweise elegisch ist, aber auch manche heitere Stunde feiert.

Kunstgedichte gibt es im Talmud, der wie kein anderes Werk ein Reflex des nationalen und religiösen Lebens der Juden war, natürlich nicht. Nirgends findet sich ein Beispiel bewußter Verarbeitung eines poetischen Stoffes nach idealen Prinzipien. „Die Sagen sind noch Kinder der freien Natur, unwiedergeboren durch die Kunst, Poesie des Volkes. Die talmudischen Gedichte sind keine Treibhauspflanzen, die sich um die Spaliere des Metrums und Reims ranken, bei dem Feuer einer selbständig schaffenden Phantasie; es sind Bonmots des Volkes, Improvisaden augenblicklicher Empfindung, schlichte, quellhelle, schmucklose Gebetsformeln, überlieferungsmäßige Mythen, deren Urgestalt um so treuer bewahrt ist, je weniger man sie für Dichtungen hielt."

Nur selten erhebt ein lyrisches Knöspchen scheu und schüchtern sein Haupt. Wie anmutig klingt nicht gerade in solch' ernster Umgebung der kleine Vers, den man auf die unansehnliche Gestalt eines berühmten Lehrers rezitieren hört:

Ohne Schimmer
Ohne Flimmer,
Doch nicht ohne Reiz.

Und dann wiederum wiegt es ganze Lasten von Grabreden auf, wenn man an dem Grabe ebendesselben Lehrers die Klage ertönen hört:

Das heilige Land hat veredelt, was Sinear's Schoß ihm geboren;
Gebeugt ist Tiberias, schmerzerfüllt, sein bestes Kleinod ist verloren!

Oder wenn jener bekannte Bar-Kappara beim Anblick der Leiche des gefeierten Patriarchen Jehuda schmerzerfüllt ausruft:

Engel und Sterbliche rangen um die Bundeslade,
Es siegten die Engel und entschwunden ist die Lade!

Ein anderes düsteres Grablied eines haggadischen Dichters klang also:

Ein Stamm von Großen naht von Babel
Mit ihm das Buch der Lehre,
Trauer und Finsternis hüllt ein die Erde,
Gott zürnt den sündigen Menschen,
Er ruft die reinen Seelen zu sich
Und freut sich ihrer, wie einer Braut.
Er frohlockt, wenn der Gerechte vor ihn tritt!

Und wieder ein anderes Mal wird der Tod eines Fürsten im Reich des Geistes in folgendem Klagelied betrauert:

Ach, die Flamme hat die Zeder ergriffen,
Wie wird sich der Ysop retten können?
Ach, mit dem Hacken ist der Leviathan gefangen,
Weh euch, ihr armen Fische des Sumpfes.
Ach, der mächtige Strom ist vertrocknet,
Weh euch, ihr seichten Wässerlein!

Heiterer klang es schon, wenn der unverwüstliche Humor des Volkes, der auch bei ernsten Anlässen sich Geltung zu schaffen sucht, beim Tode eines gelehrten Bücherwurms den Vers improvisierte:

Ach, armer Korb, voll von Büchern, dahin!

Solche heitere Improvisationen werden namentlich dem Jehuda b. Nachmani zugeschrieben, der als Meister in der Herrschaft über die hebräische Sprache galt und dessen Aufgabe es war, die Trauernden zu trösten und auf die Gerechtigkeit des Herrn, so unerforschlich auch seine Wege seien, hinzuweisen. Ein solcher Trostspruch Jehuda b. Nachmani's lautete:

Brüder, von Trauer gebeugt und erschlafft,
Richtet euren Sinn darauf, Eines zu ergründen:
Es besteht von Anbeginn der Welt bis ans Ende der Tage,
Viele haben es gekostet, Viele werden es kosten,
Wie das Los der Frühern, so das Los der Spätern —
Der Trostesspender möge euch trösten!

Die Pointe dieses Spruches liegt in dem Doppelsinn, den einzelne darin angewandte Wörter im Hebräischen haben. Die Trauergemeinde verstand ohne Zweifel den tiefern Sinn und wußte das Rätsel leichter zu lösen, als jenen poetischen Rätselspruch des Bar-Kappara, der bis auf den heutigen Tag ungelöst geblieben ist:

Hoch schaut ihr Aug' vom Himmel, man hört ihr stetes Getümmel,
Sie fliehn beschwingte Wesen. Sie scheucht die Jugend zurück,
Auch Greise bannt ihr Blick: es ruft Oh, Oh, wer flieht!
Und wer in ihr Netz geriet, kann nie von der Sünde genesen.

Die latente Poesie der talmudischen Haggada ist aber von größerem Wert und tieferer Bedeutung als diese schüchternen Ansätze einer Kunstpoesie. Ihr Hintergrund ist allemal die Herrlichkeit Zion's, dem Klage und Schmerz gelten, dem Lust und Hoffnungsstrahl sich zuwenden. „Wenn ich dein vergäße, Jeru-

salem“, das ist der Refrain, der sich durch diese Poesie wie ein roter Faden zieht, mag sie nun Israel der Rebe, der Olive oder der Taube vergleichen, mag sie die Lehre Zion's als das Licht oder als die Rose verherrlichen, mag sie von der frohen Jugend und dem hilflosen Alter, von dem Glück des Lebens und seinen flüchtigen Schatten der Vergänglichkeit sprechen, mag sie nach dem ersten Liede forschen, das nicht Adam, nicht Isaak, nicht Jakob, sondern Israel dem Herrn zu Ehren angestimmt, oder nach dem ersten Gebet, das eine Frau in ihres Herzens Nöten zum Allerbarmer gerichtet hat, mag sie den Völkern ihre Lieder verweisen, da Israel, des Herren Erbe, sich im Meereswogen befindet oder mag sie dem letzten der kühnen Seher und durch ihn seinem Volke zurufen: „Zieh hin und ruhe, bis das Ende komme, daß du aufstehst in deinem Teil am Ende der Tage. Denn siehe, die so unter der Erde schlafen, werden erwachen, und die, die Viele zur Erkenntnis führen, werden leuchten wie des Himmels Glanz und die so zum Guten gewirkt haben, wie der Gestirne hellleuchtende Scharen!“

* * *

Darin aber liegt die erziehliche Tendenz des Talmuds für den jüdischen Stamm, indem er die Verzagenden getröstet, die Wankenden ermutigt, die Schwankenden befestigt, die Lehrer angeeifert und das Volk in seinen idealen Hoffnungen in einer trüben Gegenwart auf eine glanzvolle Zukunft gestärkt hat. So ist der Talmud als ein bedeutsames Werk des jüdischen Volksgeistes zu betrachten; aus einer großen Epoche stammend und für eine lange Zeitdauer Ton und Richtung des jüdischen Schrifttums beeinflussend. Die Tradition war durch ihn zur Literatur geworden, indem die den letzten Amoräern folgenden Saboräer (die Meinenden, Erwägenden) die Niederschrift des Talmud bewerkstelligten. Aber der Geist des jüdischen Volkes wurde dadurch nicht in starre Fesseln eingeschnürt, noch hörte der lebendige Fluß der traditionellen Entwickelung gänzlich auf.

Denn dem die Gottheit schauenden und verkündenden Nabi oder Propheten war der Sopher, der die Schrift abschließende Lehrer, diesem der Thannai, der die Tradition Lehrende, jenem der Amorai, der Erklärer des traditionell Ueberkommenen, und diesem wiederum der Saborai, der Erwägende und Erklärende, gefolgt und so geht es durch die ganze religiöse Literatur im beständigen Fortschritt der geschichtlichen Entwickelung. Es ist eine zutreffende Bemerkung, daß das Judentum durch eine abschließende Zusammenfassung der Tradition am Schlusse der Amoräerepoche, die nur die sicher gewonnenen Resultate derselben

festgestellt und zum unabänderlichen Gesetz gemacht hätte, seiner Wissenschaft beraubt und seinem Ursprung entfremdet worden wäre, daß ihm dagegen durch den Talmud, der den ganzen Entwickelungsgang der Halacha, soweit er sich noch erkennen ließ, vor Augen führt, das gesamte Geistesleben der Vergangenheit in seinem wirklichen Bestand und Verlauf verbildlicht, somit die Erkenntnis und mit ihr die Möglichkeit einer naturgemäßen Fortbildung der überkommenen Lehre gerettet worden sei.

Denn nur niedergeschrieben wurde der Talmud von den saboräischen Gelehrten, die etwa sechzig Jahre wirkten, nicht aber abgeschlossen zu einem starren System. Ihre Arbeit bestand, soweit ein Einblick in diese an der Hand eifriger Forscher möglich geworden ist, in der geistigen Klärung und gedanklichen Durchdringung des Lehrstoffes, in der Erklärung all' der Fragen, die auch von den Amoräern noch unentschieden gelassen worden waren, und in der aus dieser resultierenden Niederschrift. Mittels eines großen, über alle talmudischen Materien sich erstreckenden mnemotechnischen Apparats wurde es ihnen möglich, die vorhandene, mündlich überlieferte Kenntnis sich für die Dauer anzueignen und die Niederschrift zu bewerkstelligen.

Nur wenige saboräische Schulhäupter werden namhaft gemacht: Achai b. Nehilai, Giza in Sura, Simuna in Pumbeditha, später Rabbai und einige andere Lehrer, die aber schon in Firuz-Schabur, wo auch etwa hundert Jahre hindurch ein saboräisches Lehrhaus bestand, lebten und die Epoche der Saboräer abschlossen. Ihnen fällt vermutlich der Löwenanteil dieser Arbeit zu. Sie müssen kühne Taucher gewesen sein, da sie so mutig sich in „das Meer“ gewagt, als welches der Talmud fortan oft bezeichnet wurde; und daß sie dasselbe bewältigt haben, spricht für ihr Geschick und ihren Eifer, auch wenn sonst nichts von ihnen überliefert worden wäre. Indes ist es durch neuere Forschungen ziemlich festgestellt worden, daß von ihnen zahlreiche Zusätze, viele Erklärungen im Text und neue Bestimmungen herrühren, die freilich einen anderen Geist atmen und in einem anderen Ton gehalten sind als die Halacha der Amoräer. Die Mischna ist diesen saboräischen Rabbinen nicht mehr der mündlich überlieferte Lehrstoff, sondern ein in schriftlicher Fassung vorliegendes Werk, das nach dem Wortlaut und einer gewissen Systematik interpretiert werden sollte. Es ist interessant, daß die wichtigsten dieser Zusätze eherechtliche Bestimmungen treffen, und mit Recht hat man in diesen die Festigkeit des Ehebandes verstärkenden und dem Volksbewußtsein näher bringenden Bestimmungen der Saboräer eine Opposition gegen die Bestrebungen ihrer Zeit erkannt, in der das persische Reich von einer neuen und gefährlichen Bewegung erfüllt war, die in Mazdak II.

ihr Haupt verehrte, und deren Prinzipien Aufhebung der Familie, Abschaffung des Eigentums, Emanzipation des Fleisches, Gemeinschaft aller Güter und natürlich auch Frauen-Kommunismus waren. Eine solche Reform der alten Zoroaster-Religion, die gewaltsam im ganzen Reich durchgeführt werden sollte, mußte natürlich das sittenstrenge jüdische Leben arg bedrohen, und die Vorsichtsmaßregeln der Saboräer waren sicher ebenso berechtigt, wie die Schilderhebung der babylonischen Juden unter dem Exilarchen Mar Sutra III., die aber trotz eines anfangs glücklichen Verlaufs mit einer großen Verfolgung der Juden im ganzen persischen Reich abschloß.

Daß alle diese Ereignisse auf den Entschluß, die traditionelle Schranke der Fixierung der Halacha zu durchbrechen, erheblich eingewirkt haben, steht wohl außer Frage. Als dann später die Lehrhäuser zu Sura und Pumbeditha wieder eröffnet wurden, fanden sie den Talmud wahrscheinlich als fertiges Schriftwerk vor und hatten nur noch die dort unentschieden gebliebenen oder neu hinzugekommenen Fragen zur Entscheidung zu bringen und die maßgebend gewordenen Lehrmeinungen *(Hilchatha)* dem Text des Talmuds einzuverleiben. Viererlei Art sind somit die Zusätze zum Talmud aus jener Zeit; sie rühren entweder von den Saboräern selbst, oder von den Tharbizaï, den Schülern der Halle — Tharbiza — des Lehrhauses, die auch die Bibelexegese nicht vernachlässigten, oder von Jehudai b. Nachman oder endlich von unbekannter Hand her. Sie beweisen aber insgesamt, daß von einem feierlich sanktionierten Abschluß nicht die Rede war, daß man den Talmud nicht als ein Lehrbuch, sondern gleichsam als ein Lehrhaus betrachtete, in dem auch fernere Geschlechter des Lehramtes walten und ihre Meinungen vortragen durften, und das die Basis bildete, auf der die Akademien zu Sura und Pumbeditha nach langer Unterbrechung von neuem ihre wissenschaftliche Arbeit beginnen konnten.

* * *

Denn jener Jehudai b. Nachman war bereits eine der rabbinischen Exzellenzen — Gaonim — die nach einer längeren, in Dunkel liegenden Zwischenperiode die saboräische Epoche ablösten und neben den Exilarchen eine Art religiöser Hegemonie ausübten. Vor ihm treten wohl nur Mar Rab Scheschna und Natronai I. mit religionsgesetzlichen Entscheidungen auf, von denen aber nur wenig erhalten geblieben. Die aus Jehudai's Vorträgen zu Sura (759—762) hervorgegangenen Normen und Entscheidungen finden sich entweder als jüngere Zusätze in einzelnen Talmudtraktakten oder sie bilden den Versuch zu einem Kodex des talmudischen Gesetzes, *Halachoth*, der aber erst später bekannt wurde und der

zum Teil in die Sammlung eines anderen Autors überging. Wie es scheint, hatte er das Werk in hebräischer Sprache geschrieben. Auch sein Zeitgenosse Achai aus Schabcha (ca. 750), der wegen einer erlittenen Zurücksetzung nach Palästina auswanderte, schrieb ungefähr um dieselbe Zeit ein Werk, *Scheëlthoth* (Untersuchungen), im ganzen 191 Vorträge, anknüpfend an die heilige Schrift, haggadischen Inhalts, das dem Zweck: die Ideen des Gesetzes volkstümlich zu machen, entsprungen ist. Doch weisen diese Leistungen des ersten gaonäischen Zeitraums schon in die nächste Epoche der jüdischen Literatur hinüber, die mit der talmudischen nur durch eine ausgedehnte Sammeltätigkeit auf dem Gebiete des Midrasch, der Geheimlehre, der Bibelübersetzungen und der Feststellung des Bibeltexes verbunden war, welche nun noch in ihren Hauptzügen geschildert werden muß, ehe sich die Pforten öffnen, die die Blütezeit der jüdischen Kultur und Literatur erschließen.

---

## III. Midrasch und Geheimlehre, Targum, Masora und Liturgie.

Auf breiter Heeresstraße wandelt die Betrachtung der Haggada den selbständigen Schöpfungen auf jenem Gebiete zu, nachdem das Wesen dieser Literaturgattung und ihr historisches Werden bereits in kurzen Umrissen vorgeführt worden sind. Neben der allgemeinen hat auch eine spezielle Haggada existiert, man möchte fast sagen, existieren müssen; sie entstand wahrscheinlich erst, als sich Halacha und Haggada zu scheiden begannen und getrennte Wege gingen. Daß die Haggada uralt ist, daß ihre ersten Spuren bereits in den letzten biblischen Schriften zu finden, daß sie in drei Zeitperioden: der hebräischen, mischnaïsch-talmudischen und der saboräisch-gaonäischen, sich stufenweise entwickelte, daß sie der Erklärung des Schriftwortes diente, und daß die Forschung über dieses Schriftwort sich in einen halachischen und haggadischen Midrasch trennte, ist bekannt. Es ist wahrscheinlich, daß Hillel, der ja auch die erste Mischna-Ordnung anlegte, auch auf dem Gebiete der haggadischen Schriftauslegung die Bahn gebrochen hat. Mehr denn vier Jahrhunderte schritten dann auf der von dem Meister vorgezeichneten Bahn rüstig weiter, und ferneren vier Jahrhunderten lag die Arbeit des Sammelns und Ordnens dieser haggadischen Massen zu einem selbständigen Midrasch ob.

Die Grundregeln Hillel's für das traditionelle Schrifttum wurden von Jochanan b. Sakkai erweitert, von Akiba geordnet und von dessen Zeitgenossen, denen „die gefüllte Schatzkammer“ der Meister offen stand, zur Anlage größerer Werke benutzt. Aus dieser Anordnung des Gesamtstoffes erwuchsen damals, als halachische und

haggadische Elemente noch nicht so streng geschieden waren, jene halachischen Midraschim, in denen die Schriftdeutung und die Ableitung der Halacha aus dem Bibelwort, wie sie auch die Schüler Akiba's betrieben, zu vollem Ausdruck gelangen. Solche Schriftwerke, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt jünger als die Mischna sind, wurden natürlich wie diese mündlich fortgepflanzt. Als aber nach dem Abschluß der Mischna die Haggada immer mehr an Boden gewann, wurde die Halacha gänzlich ausgeschlossen und der Midrasch nahm nur haggadische Elemente auf. Zu den ältern halachischen Midraschim des zweiten, dritten, vierten und fünften Buches Mosis, *Mechiltha*, *Siphra* und *Siphré* kam allmählich als haggadische Ergänzung der Midrasch zur Genesis: „Bereschith Rabba", der die lange Reihe ausschließlich haggadischer Schriftwerke eröffnet.

Die Zusammenstellung dieser Kollektivliteratur scheint aber gleichfalls der saboräischen und der ersten Hälfte der gaonäischen Zeit anzugehören, dieser Periode emsigen Sammelns und literarischer Ernte. Man muß sich immer und immer wieder die Zeit mit ihren Kämpfen und Bewegungen vergegenwärtigen, um den Eifer zu begreifen, mit dem die Gelehrten damals die ganze Religionswissenschaft des Judentums so schleunig wie möglich, und so vollständig wie möglich, unter Dach und Fach zu bringen suchten, um sie vor den drohenden Stürmen und Erschütterungen für künftige Geschlechter zu bewahren und zu sichern.

Haggadische Aufzeichnungen scheint es übrigens schon früher gegeben zu haben, und in jedem Falle wurde diesem Zweig der Schriftauslegung gegenüber das Verbot des Niederschreibens nicht so streng aufrecht erhalten, wie betreffs der Halacha. Vollends war jedes Bedenken geschwunden, als Mischna und Talmud bereits niedergeschrieben und wie die halachische, so auch die haggadische Produktion aufzuhören begann. Es folgte auch auf diesem Gebiet die Zeit des Sammelns und Sichtens, die mehr als zwei Jahrhunderte in Anspruch nahm und deren Tätigkeit vielfach in die nächste Periode hinübergreift. Die Literaturgeschichte, die aber nicht nach Jahreszahlen und meist auch nicht nach historischen Ereignissen rechnet, die jede Richtung in ihrem ganzen Zusammenhang betrachtet und behandelt, wird deshalb das Gesamtgebiet der selbständigen Haggada, wie sie in den Midraschim vereinigt ist, ohne Rücksicht auf das Entstehen der einzelnen Schriften zu erörtern haben. Dieses Unternehmen wird erleichtert durch eine Tatsache, die andererseits freilich wieder die kritische Behandlung der Midrasch-Literatur sehr erschwert, durch die Tatsache, daß das lose Gefüge dieser Werke, der Mangel eines erkennbaren, einheitlichen Plans, die verschiedene Bearbeitung und wiederholte Redaktion, die Forschung über Autor oder Sammler, Vaterland und Alter sehr be-

schränken, ja zumeist nur auf Kombinationen anweisen. Erst seitdem der Urwald des Midrasch durch bedeutende Forschungen einigermaßen gelichtet und ein wegsamer Pfad durch diesen Wildwuchs gebahnt worden, ist das Gebiet der historischen Kritik erschlossen und sind Anhaltspunkte für die Heimat und das Alter der einzelnen Midraschim gegeben worden.

Die nächste Veranlassung zu ihrer Entstehung boten die allsabbathlichen Vorlesungen aus dem Pentateuch, die in hebräischer Sprache vorgetragen, von einem *Methurgeman*, Uebersetzer, in der Landessprache wiederholt wurden, und an die sich ein Stück aus den Propheten als Zusatz, *Haphtara*, anschloß, das den Uebergang bildete zu einem erläuternden und belehrenden Vortrag des Predigers, *Darschan*, über den ganzen Inhalt der Vorlesung. Aus solchen Vorträgen entstanden die Midraschim.

Es gilt gegenwärtig als feststehend, daß „der große Midrasch“, *Midrasch Rabba*, der vielleicht die älteste selbständige Haggada-Kollektion repräsentiert, ein Sammelwerk aus etwa sechs Jahrhunderten ist, dessen erster Teil schon im 6. Jahrhundert in Palästina entstanden ist. Dem *Bereschith Rabba* folgte dann der haggadische Kommentar zu den Klageliedern, *Echa Rabbathi*, dann der zum dritten Buch Mose's, *Wajjikra Rabba,* „teils weil es von Alters her üblich war, mit diesem Buch den Jugendunterricht zu beginnen, teils weil man durch Beschäftigung mit den Opfervorschriften einen Ersatz für deren unterbleibende Ausführung suchte“. Erst später folgte der haggadische Midrasch zum fünften Buch: *Debarim Rabba*, der Midrasch zum Hohenliede, zum Prediger, zu Ruth und Esther, und noch später die aus vorangegangenen Sammlungen entstandenen Kommentare zum zweiten Buch Mose's: *Schemoth Rabba* und zum vierten Buch: *Bammidbar Rabba*. Damit war denn der ganze *Midrasch Rabba*, der jahrhundertelang als ein einheitliches Werk galt, abgeschlossen. Inzwischen waren aber auch Midrasch-Werke zu den biblischen Büchern entstanden, die nicht in Synagogen verlesen wurden, wie der Pentateuch und die fünf Rollen *(Megilloth)*: Ruth, Esther, die Klagelieder Jeremiä, das Hohelied, der Prediger Salomo's, sowie die meist den Propheten entlehnten Zusatzstücke *(Haphtaroth)* zu den allsabbathlichen Perikopen. So ein Midrasch zu den Psalmen, nach den Anfangsworten des Buches *Schocher Tob* genannt, ein Midrasch zu den Sprüchen, zum Buch Samuel, zu den Festen, dann auch solche, die die Haggadoth um große Namen der Geschichte gruppierten und die immer tiefer in die gaonäische Zeit herabgehen.

Für das Bedürfnis der Bibelvorlesungen in der Synagoge an ausgezeichneten Sabbathen und Festtagen war seither eine Midrasch-Sammlung unter dem Namen *Pesiktha* (Abschnitt, Stück,

wegen der Stücke, auf die sie sich bezog) angelegt worden. Die alte, erst in unserer Zeit veröffentlichte Pesikta, die einem Rab Kahana zugeschrieben wird, gehört wahrscheinlich dem siebenten Jahrhundert an und bildet den Grundstock der Midraschliteratur, während die zweite Pesikta: *Pesiktha Rabbathi* viel jüngerer Abstammung ist und eine dritte: *Pesiktha suttartha* gar ins elfte Jahrhundert und überhaupt nicht mehr in diese Literatur gehört. Der Verfasser Tobia b. Elieser schrieb diesen haggadischen Midrasch *Lekach Tob* (Gute Lehre) im Jahre 1097 in Griechenland.

Der Zeitperiode der Gaonim entstammt vermutlich auch ein vollständig erhaltener pentateuchischer Midrasch, der zusammenhängende Vorträge über einzelne Bibelabschnitte mit halachischen Anfängen und Ausläufen enthält und der *Thanchuma* heißt, nach einem in der Mitte des vierten Jahrhunderts lebenden R. Thanchuma, der die ausgebildete, predigtartige Form der Haggada vermutlich geschaffen, und dessen Namen am Eingang der Vorträge oft häufig genannt wird. In einer spätern nur aus Bruchstücken bekannten Sammlung wird er *Jelamdenu* (Er wird uns belehren) nach den Anfängen einzelner Kapitel genannt. Die dritte Sammlung derselben Vorträge stammt aus viel späterer Zeit.

Ein üppiger Nachwuchs reihte sich diesen größeren Sammelwerken in unmittelbarer Folge durch zwei oder drei fernere Jahrhunderte an und fand erst in der Blüteperiode der jüdischen Literatur gegen Ende des elften Jahrhunderts seinen Abschluß.

Unabhängig von diesen Mischnawerken: Pesiktha, Rabba, Thanchuma und neben ihnen entstanden noch viele wichtige und eigentümliche Schriften gleicher Richtung, deren Ableger auch in den biblischen Apokryphen anzutreffen sind, die einer poetischen Exegese mit ethischer Tendenz huldigen, und entweder die volkstümliche Sage oder die Geschichte der jüngsten Vergangenheit an das heilige Wort der Schrift knüpfen. Die *Pirké Aboth*, „Sprüche der Väter“, jene berühmte poetische Gnomologie, die Aufnahme in die Mischna gefunden, sind ein solches, aus fünf Kapiteln bestehendes und auch die Wahlsprüche von späteren Lehrern rekapitulierendes Werk, das ebenso großen ethischen wie historischen Wert hat; ferner die ethische Sentenzensammlung, *Aboth de Rabbi Nathan*, zum großen Teil in der Form von Zahlsprüchen, mit Lobreden auf die Weisen und Charakterzügen aus ihrem Leben, in ihrer vorliegenden Gestalt aus vier verschiedenen Quellen zusammengeflossen, aber durchaus nicht von R. Nathan, dem Babylonier, stammend, sondern wahrscheinlich auf einem umfassenden Aboth-Kommentar dieses alten Lehrers fußend; dann der Sittenspiegel, *Derech Erez*, aus dem dritten Jahrhundert, ebenfalls aus drei verschiedenen Teilen bestehend, ein Schatz von Lebensregeln, Maximen, Gedanken, Anek-

doten, Sagen, „eine moralische Kasuistik, ein gleich unterhaltendes als belehrendes Vademecum“, dessen Schlußkapitel vom Frieden in späterer Zeit angefügt wurde, etwa zur selben Zeit, wo auch das Buch gleicher Tendenz, *Thana debé Elijahu*, geschrieben worden, das auf der anmutigen Fiktion von dem Wiedererscheinen des Propheten Elia beruht, von seinem Auftreten im Lehrhause, von seinen Wanderungen, Klagen, Mahnworten und Trostreden, an ein älteres verloren gegangenes Buch, *Seder Elijahu*, sich anlehnt und den Uebergang bezeichnet von der Midraschliteratur zu einer solchen mit ausgeprägt didaktischer Tendenz. „Am öftersten wird Buße, Almosenspende, milde Gesinnung, andächtiges Beten, Pünktlichkeit in der Beobachtung des Gesetzes, fleißiges Studium im Lehrhause, Ehrfurcht vor den Gelehrten, Keuschheit, Demut und Vermeidung nichtjüdischer Gebräuche eingeschärft. Sehr nachdrücklich tritt der Verfasser gegen Uebervorteilung von Nichtjuden auf.“ Das Buch ist gegen Ende des zehnten Jahrhunderts geschrieben. Eine Sammlung ethischer Sprüche enthält auch das Buch *Maasé Thora* (Geschichten der Thora), das keinen Geringeren als dem Redaktor der Mischna, R. Jehuda, zugeschrieben wurde.

Gleichen Schritt mit der ethischen hält die historische Haggadaliteratur; ja sie überragt die erstere an Wichtigkeit, weil sie für Jahrhunderte fast die einzige Geschichtsquelle bildet. Ihre ersten selbständigen Schriften dürften noch in die Periode der Thannaïm fallen, bei der der hierher gehörigen Fastenrolle, *Megillath Taanith*, bereits Erwähnung geschehen, und in die auch eine genealogische Rolle, *Megillath Juchasin*, das *Seder Olam*, später *rabba*, die historische Chronik, die unter dem Namen des Josua b. Chalaphtha geht, sowie die historisch ziemlich wertlose *Megillath Antiochus*, eine kurze Geschichte der Bedrückungen des Antiochus und der Hasmonäersiege, gehören. Viel später folgen, schon unter dem Einfluß der in Babylon erwachenden Wissenschaft, andere Schriften, die gelegentlich noch genannt werden sollen. Auf mythisch-geschichtlichem Hintergrunde basieren auch die haggadischen Schriftwerke, welche die biblischen Sagenkreise in ihr Bereich ziehen. Solche Midraschim wurden Abraham, Jakob, Mose, David und Salomo gewidmet; von diesen müssen ein *Midrasch Wajjisu*, in dem die Kriege der Söhne Jakob's gegen Kanaan und Edom geschildert werden, *Dibré haj-Jamim schel Mosché*, die Chronik des Mose, und der *Midrasch Petirath Mosché* über das Hinscheiden des Mose, der eine der schönsten haggadischen Sagen ausführt und schon metrische, gereimte und poetisch-erhabene Partien enthält, ferner der *Midrasch asereth-had-dibberoth*, über die zehn Gebote, besonders genannt werden. In talmudische Sagenkreise führen die Geschichte von R. Josua b. Levi, auch *Traktat von Paradies und Hölle*, *Maasé*

*de Rabbi Jehoschuah b. Levi*, die älteste Divina Commedia, *Maasé Aschmodai* (die Geschichte des Zauberdämons Asmodäus), in der vielfache Anklänge an die alte deutsche Faustsage entdeckt worden sind, der *Midrasch ele eskera*, der von den zehn Märtyrern und ihrer Hinrichtung im zweiten Jahrhundert handelt und nach dem Anfang des Buches den Titel erhalten hat, und manche andere, das Leben talmudischer Helden ausschmückende haggadische Werke, die schon eine nahe Verwandtschaft mit arabischen Legendenkreisen verraten, wie der *Midrasch Wajjoschah*, der die erste Ausbildung der alten Romulussage nach Analogie arabischer Sagen enthält und dessen Stil auch eine späthebräische Färbung aufweist. Sie münden fast sämtlich ihrer ethischen Tendenz nach in die Religionsphilosophie, ihrer religiösen Bedeutung nach in die Geheimlehre der Kabbala und mit ihrem historischen Inhalt in die geschichtliche Literatur der folgenden Periode ein.

Während die ältere Midraschliteratur ausschließlich in Palästina ihre Heimat hatte, wurde die jüngere Haggada außer auf dem Boden des heiligen Landes auch in Syrien und Italien angebaut. Der ganze Zeitraum des Midrasch als spezielle Haggada dürfte etwa fünfhundert Jahre (600—1100) umfassen, wenn man die Epoche haggadischer Kompilationen von den ältesten Bestandteilen des *Midrasch Rabba* bis zu dem letzten Ausläufer dieser Richtung, dem *Midrasch Jalkut*, ausdehnt, der schon in Deutschland im elften Jahrhundert von Simeon Kara als ein großes Sammelwerk angelegt wurde.

Gehen wir nach dieser kurzen literarhistorischen Uebersicht zu dem eigentlichen Inhalt der speziellen Auslegungshaggada über, so finden wir in dieser fast durchgehends dieselben Formen wie in der allgemeinen Haggada, und dieselbe symbolisierende Tendenz in der Schriftdeutung wieder, die denen der gleichzeitig herrschenden christlichen Exegese der Bibel entsprechen und wie diese ihren Ursprung in der philonischen Allegoristik haben. Der Midrasch, im engern Sinne des Wortes, kann als die alte jüdische Exegese und Homiletik gelten und die in den verschiedenen Sammlungen enthaltenen Bruchstücke dürfen somit als Entwurfe und Auszüge, zugleich als die ersten Muster wirklich gehaltener Predigten, angesehen werden. Die vorherrschende Methode ging einfach auf Erläuterung des Textes aus, ohne dabei die Tendenzen und Mittel der allgemeinen Haggada wie der Halacha zu vermeiden, sondern meist diese zu einem Ganzen verwebend, dessen Mittelpunkt eben jener Text war. Nach solcher praktisch-religiösen Methode sind sämtliche ältere Midraschim angelegt. Die jüngeren sind fast ausschließlich poetisch-homiletischen Charakters. Zuweilen allerdings legten die Midraschlehrer den Schriftvers nach dem einfachen Wortsinn

(*Peschat*) aus und brachten ihre haggadische Exegese mit demselben in natürlichen Einklang. Meist aber bewegten sie sich freier, außerhalb der Fesseln des Schriftwortes und entfernten sich von dem Literalsinn: ihre Auslegung (*Derusch*) ist daher nach der Charakteristik eines spätern Schriftstellers „zuweilen wie Seide fein und zart, zuweilen gleich Säcken rauh und hart“.

Daß Sentenzen, Sagen, Fabeln, Geschichten, Allegorien und Parabeln in den Midraschim noch viel häufiger wiederkehren als in der allgemeinen Haggada, bedarf wohl kaum der Erwähnung, da solche ja den integrierenden Teil dieser Schriftwerke bilden und von da ihren Weg in die Sagenkreise fremder Völker und in die bahnbrechenden Hauptwerke verwandter Religonen gefunden haben. Die vergleichende Sagenforschung ist seit Jahrzehnten am Werk, die Fäden dieser Beziehungen zu entwirren und klarzulegen. Für dieses Studium bietet nun die Haggada eine weit reichere Ausbeute als man erwartet hatte. Wie die luftigen Gebilde der Sage von Land zu Land flattern, wie das Märchen in tausend Gestalten und Wandelungen uns bei jedem Volke in neuem Gewand entgegentritt, wie der Mythos das Bild der Religion verklärt und so unwillkürlich den Synkretismus schafft, der das Ideal jener Zeit war: dies alles lehrt die vergleichende Forschung über die Entstehung, die Wanderungen und Fortbildungen der Sage, die von den Aegyptern zu den Phöniziern und Griechen, von den Arabern und Persern zu den Römern, Juden, Christen und Germanen bis in das Mittelalter und in die neue Zeit gewandert ist. In der Haggada begegnen wir dieser Mythenmischung in den seltsamsten Gebilden und wunderlichsten Formationen. Da tritt uns unter anderm der ägyptische Horusmythus entgegen, aus dem dann eine Verschmelzung der Isis mit der Eva entsteht, ferner die Sage von den vier Totengenien, die hier als diensttuende Engel den Tod des Mose verklären; endlich die Analogie des Gottes Osiris mit dem biblischen Joseph. Auf phönizischen Boden gelangen wir mit Abraham und Herakles, mit Amalthea und Amthelai, die angeblich die Mutter Abraham's war; griechisch-alexandrinischen Ursprung verraten der Mythos von dem Vogel Phönix als Symbol der Auferstehung, die Beziehungen der Herkulessage zu Simson und David, der griechischen Titanensagen zu den Erzählungen von Henoch, des haggadischen Mythenkreises, der sich um Salomo, den Wurm Schamir und den Dämon Aschmodai rankt, zu arabischen, persischen, griechischen und römischen Sagengebilden, des bösen Auges der Avesta zu dem Jezer horâ der Legende, der Mythen von Feuer und Licht zu den römischen Sagen von Saturn, der mythischen Schilderung vom Leviathan zu der von Thor bekämpften Weltschlange und endlich — im Gegensatz zu jener — die Schilderung des goldenen Zeitalters am

Ende der Tage, wie sie in verwandten Bildungen bei den Römern, Iraniern und Chinesen wiederkehrt. Engel und Dämonen, Götter und Titanen, Helden und Zauberer, Naturerscheinungen und Volksfeste, Feuer und Licht, Blut und Wasser, Steine und Pflanzen, und am meisten der Mensch selbst, mit allem, was ihn im Guten und Bösen trifft, alles zieht die Sage in ihren Kreis und alles wandert mit ihr durch die verschiedenen Bildungsstufen des religiösen Bewußtseins von Volk zu Volk, von Land zu Land, über die ganze bewohnte Erde. Und das meiste, insofern es irgend eine religiöse Beziehung hat, spiegelt sich auch in der Haggada der Talmude und Midraschim mehr oder minder erkennbar wieder.

Einer besonderen Vorliebe hatte sich stets die Haggada des jerusalemischen Talmuds zu erfreuen, die sich wohl auf das höhere Alter desselben stützt. Sie würde gegenstandslos, wenn die Hypothese, daß der jerusalemische Talmud erst im achten oder neunten Jahrhundert gesammelt worden, als historische Tatsache angenommen würde, welche Hypothese hinwiederum in den spärlichen, aber bestimmt auftretenden Nachrichten, daß das halachische Studium in Palästina auch nach dem vierten Jahrhundert nicht aufgehört, sich eine Krücke sucht. Eine kleine Anzahl halachischer Sammlungen, die wahrscheinlich in die Zeit nach dem Abschluß des Talmuds gehört, mag bei diesem Anlasse noch erwähnt sein, da ihr Zusammenhang mit dem halachischen Midrasch ein deutlich erkennbarer ist. Dazu gehören zunächst ein Traktat über das Schreiben der Gesetzesrollen: *Massecheth Sopherim*; einer über Trauergebräuche: *Ebel Rabbathi*; einer über eheliche Verhältnisse: *Massecheth Kalla* und sieben kleinere Traktate über verschiedene biblische Vorschriften in ihrer Erweiterung durch später halachische Forschungen.

Von dem schlüpfrigen Boden kritischer Hypothesen gelangen wir auf festen Boden, wenn wir den großen Midrasch-Sammlungen, dem *Midrasch Rabba* und der ältern *Pesiktha*, uns nähern; die, obwohl zu verschiedenen Zeiten abgeschlossen, doch einen ziemlich einheitlichen Grundcharakter tragen, und aus denen alle späteren Midraschwerke geschöpft und ihr Bestes entlehnt haben. Die Zusammenstellung der einzelnen Teile entspricht denselben Regeln, die für die ganze Richtung der selbständigen Haggada bereits angegeben wurden. Bald hält sich der Midrasch an die Ordnung der heiligen Schrift und bestimmter Abschnitte, bald an das System der Halacha; an beides reiht er beliebig Geschichten, Fabeln, Ermahnungen und Sentenzen. Zuweilen auch wird ein gewisser systematischer Zusammenhang und eine formelle Ordnung bemerkbar. Eine kritische Behandlung des Midrasch ist bis jetzt durch den Umstand erschwert worden, daß es noch nicht gelungen

ist, festzustellen, was Selbständiges und Ursprüngliches, was Entlehntes und Bearbeitetes in dieser ganzen Literatur, die wohl fast durchgängig auf verlorengegangene Grundschriften zurückzuführen ist. Die Haggada war herrenloses Gut, und so entlehnte ein folgendes Geschlecht immer von dem vorhergehenden. Alle unsere Midraschim sind sicher nur Sammelwerke, aus älteren Schriften entlehnt und nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet. Selbst von dem ältesten Midraschim würde nur wenig übrig bleiben, wenn man alles aussondern wollte, was aus der früheren Haggada entlehnt und angeeignet wurde. Nichtsdestoweniger dürfte doch an jeder größeren Midrasch-Sammlung eine charakteristische Eigenart nachzuweisen sein, da ja Inhalt und wohl auch Form der ihnen zugrundeliegenden Urschrift beibehalten wurden. Am meisten ist die erwähnte, dem Rabbi Kahana zugeschriebene, wahrscheinlich aber dem Abba bar Kahana angehörende *Pesiktha* eine homiletische Bearbeitung liturgischer Bibelabschnitte nach dem Synagogenritual, von späteren Midraschwerken benutzt worden. Sie zeichnet sich durch eine klare Komposition und durch künstlerischen Aufbau aus. Nach neueren kritischen Untersuchungen zerfällt ihr Inhalt in drei Partien und läßt sich nach folgenden Rubriken sondern: Perikopische Homilie, exemplifizierende, strophische Gleichnisse und Parabeln, eingeschalteter Midrasch, Parenthese und Parabase, auslegender Midrasch, religiöser Disput, halachischer Midrasch, erzählende Relation. Im großen und ganzen dürften dieselben Figuren in allen älteren Midraschim wiederkehren. Dem eigentümlichen Schicksal, das der *Pesiktha* beschieden war, vergessen zu werden, hat der *Midrasch Rabba* seine Provenienz und das hohe Ansehen zu danken, das er in der jüdischen Literatur genossen, bis es unserer Zeit beschieden war, die alte *Pesiktha* wieder zu Ehren zu bringen.

Was nun diesen *Midrasch Rabba* anbelangt, so ist er, wie bereits erwähnt, in seinen einzelnen Bestandteilen verschiedenen Alters und daher auch verschiedenen Charakters. Mit Recht ist der Midrasch zu den Klageliedern des Jeremia: *Echa Rabbathi* als einer der ältesten und nach seinem ethischen und ästhetischen Gehalt als der eigentümlichste der ältern Haggadaliteratur bezeichnet worden. „Hier mußte sich auch altes zusammenpressen, was von Schmerz und Hoffnung in den Dulderherzen bebte, hier wie nirgends ließ sich in die qualvolle Vergangenheit die nicht minder qualvolle Gegenwart hineintragen, jeder Buchstabe erzählte die neue wie die alte Schmerzensmär und jeder Buchstabe gemahnte, wie an die Schuld der Väter, so an die eigene — aber das Buch erschloß zugleich eine Fülle reichsten Trostes. Einmal schon, nachdem diese Lieder erklungen, waren sie heimgekehrt, da die Zeit sich erfüllt

hatte, und die zweite Heimkehr sollte eine schönere, eine Heimkehr für immer sein. Und so drängten sich dann alle Gestalten hier zusammen im engsten Raume — Aegypten, Jerusalem, Babylon, Rom, Athen, — Palast und Tempel, Theater und Forum, Imperatoren und Philosophen, Feldherren und Senatoren, Frauen und Kinder, Lebende und Tote, Geschichte und Märchen und Lied und Rätsel — alles zieht in diesem Midrasch, wie in keinem andern, in kaleidoskopisch glänzenden und wechselnden Gruppen an uns vorüber, und alles voll Leben, voll Kraft und Geist."

Ein Abschnitt aus der Introduktion zu diesem Midrasch, der wahrscheinlich der ältern *Pesiktha* entlehnt ist, und in dem man sogar das Prototyp der uralten Mirakelspiele hat finden wollen, mag als ein Specimen aus der reichen Literatur der ältern Haggada deren Charakter verbildlichen. Also beginnt der Eingang zur „Großen Klage":

I.

„Wenn ich deß gedenke, da gieß ich meine Seele aus in mir . . ."

Auf wen wohl ist das Wort zu deuten als auf die Gemeinschaft Israels? — — Die redet also vor dem Heil'gen — hochgepriesen —: O Herr der Welt, gedenk' ich jenes Friedens, jener Ruh' und Sicherheit, darin ich einst geweilt, und die mir jetzt so fern, so fern — da weine ich und stöhne auf und spreche: Ach, wer gibt mir wieder meiner Vorzeit Tage, da das Heiligtum hoch aufgerichtet stand, in das Du bist herabgestiegen aus den Himmelshöhen, um Deinen Abglanz zu ergießen über es und über mich, da die Völker dieser Welt mich priesen, da, wenn ich meiner Schuld Vergebung flehte, Du sie allsogleich gewährt — — und nun — wie bin ich tief beschämt . . .

Und weiter redet sie von Gott: — Geh ich vorbei an Deinem Hause und das ist zerstört und wie ein dumpfes Murmeln tönt's darin: Der Ort, da Abraham's Kinder Dir geopfert, da die Priester im hochheiligen Weihedienst gestanden, der Leviten Harfen Dir zum Preis geklungen — da springen Füchse nun umher — — da denk' ich des Prophetenwortes: „Auf dem Berge Zion's, dem verstörten — Füchse springen dort" — — Klagel. 5, 18.

Allein, was soll ich tun — das haben meine Sünden mir getan und jene falschen Seher, die vom Weg des Lebens auf den Weg des Todes mich geleitet . . .

Das ist es, was geschrieben steht: Wenn ich deß gedenke, da gieß ich meine Seele aus in mir.

II.

Es steht geschrieben: — „Und es rief Adonai, Gott der Heeresscharen, auf an jenem Tage zur Träne und zur Klage" . . . .

Zur Stunde, da der Heilige — hochgepriesen — das Haus des Heiligtums gedachte zu zerstören, sprach er: So lange ich darinnen weile, rühren alle Weltenvölker nicht daran — meine Augen will ich davon abtun und will schwören, daß ich nimmer bis zur Zeit des Endes ihm will nahen. Mögen denn die Feinde kommen, es zerstören . . .

Alsbald hat der Allheil'ge einen Schwur getan bei seiner Rechten und hat sie rückwärts abgewandt. — Das ist es, was geschrieben steht: „Er hat die Rechte abgewendet vor dem Feinde."

Und in derselben Stunde sind die Feinde eingegangen in den Tempel und haben ihn verbrannt . . .

Und da er war verbrannt, sprach der Allheilige: Nun hab' ich keinen Wohnsitz mehr auf Erden, meinen Abglanz will ich davon nehmen, und will wiederkehren zu meinem ersten Ort. Und also steht's geschrieben: — „Fortgehn will ich, wiederkehren zu meinem ersten Ort, bis sie gebüßt und kommen, um mein Angesicht zu suchen." —

Und da hat der Allheilige — hochgepriesen — geweint und hat gesprochen: Weh mir, was hab' ich getan, ich habe meine Majestät auf Erden ruhen lassen wegen Israel's, und nun, da sie gesündigt, bin ich zurückgekehrt zu meinem ersten Ort. — Das sei verhütet, daß ich werde zum Gespött den Völkern und zum Hohne den Geschöpfen . . .

Zur Stunde kam der Engelfürst Metatron, fiel auf sein Angesicht und sprach: O Herr der Welt, — ich, ich will weinen, aber Du — Du weine nicht . . . Doch jener sprach: Wenn Du mich nicht willst jetzo weinen lassen, so will ich gehen an einen Ort, den Du nicht darfst betreten und will dorten weinen, — — Und also heißt es: „Wenn ihr sie nicht höret, da weinet im Verborgnen meine Seele, und es rinnen, rinnen meine Tränen, weil hinweggetrieben ist des Ewigen Herde".

Dann sprach der Heil'ge — hochgepriesen — zur Engeldienerschar: kommt und laßt uns gehen, ich und ihr, und laßt uns sehn in meinem Hause, was die Feinde dran geübt . . .

Alsbald ging der Allheil'ge samt den Dienerengeln und Jeremia vor ihm her — und da der Herr das Haus des Heiligtums erschaute, sprach er: Wahrlich, dieses ist mein Haus und dieses ist mein Ruheort, worein die Feinde sind gegangen und haben ihren Willen dran geübt. —

Und wieder hat der Heil'ge — hochgepriesen — geweint und hat geredet: Weh mir und mein Haus! Meine Kinder, wo seid ihr — meine Priester, wo seid ihr — meine Freunde, wo seid ihr — was soll ich Euch nun tun — wohl hab' ich Euch gewarnt, doch ihr seid nicht zurückgekehrt in Buße . . .

Dann sprach der Heilige — hochgepriesen — zu Jeremia: Ich gleiche heute einem Manne, der einen einzigen Sohn besessen und ihn zur Trauung hat geführt, und mitten in der Trauung ist er ihm gestorben — — und hast du gar kein Wehe — nicht um mich und nicht um meinen Sohn? — Geh hin und rufe Abraham, und rufe Isaak, Jakob, Mose auf aus ihren Gräbern — die verstehn zu weinen . . .

Und jener sagte: Herr der Welt, ich weiß es nicht, wo Mose liegt begraben.

Da sprach der Heil'ge — hochgelobt sei er — Geh hin ans Jordanufer, erhebe laut die Stimme und rufe: Sohn Amram's, Amram's Sohn, steh' auf und schaue deine Herde, wie sie der Feind verschlungen . . .

Alsbald ging Jeremia an die Höhle zu Machpela und rief den Welturvätern: Steht auf, steht auf, es ist die Zeit gekommen, da ihr gefordert werdet vor den Höchsten. Sie aber fragten ihn: Warum? — Und er entgegnete: Ich weiß es nicht. — Er fürchtete, sie möchten mahnend sagen: In Deinen Tagen ist unsern Kindern Das geschehen.

So verließ sie Jeremia, stellte sich ans Jordanufer und er rief: Sohn Amram's, Amram's Sohn, steh' auf, es ist die Zeit gekommen, da Du gefordert wirst zum Heil'gen, hochgepriesen. Und jener sprach: Was ist denn heut ein anderer Tag als alle Tage, daß ich gefordert werde vor den Höchsten? — Und Jeremia sprach: Ich weiß es nicht . . .

Da ließ ihn Mose und ging zu den Dienerengeln, die er kannte von der Stunde der Gesetzesübergabe und redete zu ihnen: — Höchste Diener ihr, wißt ihr es nicht, warum ich bin gefordert vor den Heil'gen — hochgepriesen —?

Und sie entgegneten: Sohn Amram's, Du — Du weißt es nicht, daß das Haus des Heiligtums ist zerstört und Israel vertrieben? — — Da schrie er auf und weinte laut, bis er die Welturväter traf . . .

Und allsogleich zerrissen auch sie alle die Gewänder, schlugen ihre Hände über'm Haupt zusammen und sie schrien und sie weinten, bis sie kamen zu des Heiligtumes Toren . . .

Und wie sie der Allheilige nun erschaute, da — „rief Adonai, Herr der Heeresscharen, auf an jenem Tage zur Träne und zur Klage." — —

. . . Und hätte nicht die heil'ge Schrift es ausgesprochen, man dürfte nimmer von dem Höchsten Solches sagen . . .

So weinten sie und gingen von diesem Tor zu jenem Tor, gleichwie ein Mensch, vor dem die Leiche dessen liegt, was ihm das Liebste ist gewesen. — Der Allheilige aber hob zu klagen an: — Weh dem Könige, der in seiner Jugend ist beglückt, doch nicht in seinem Alter . . .

. . . Und Abraham trat hervor in jener Stunde, weinend, Bart und Haar zerraufend, sich in's Antlitz schlagend, zerrissenen Gewandes, Asche auf dem Haupte — ging hin und her und hin im Heiligtum und klagt' und schrie und redete: Warum soll ich denn anders sein als alles Volk und alle Zungen, daß ich zu solcher Schmach und Schande bin gekommen? —

Da ihn die Dienerengel sahen, hoben Schar auf Schar auch sie ein Trauerklagen an und redeten also:

Geschrieben steht: „Verödet sind die Straßen, es feiert nun der Pilger. Er hat den Bund zerbrochen, mit Schmach bedeckt die Stätte — des Menschen nicht geachtet." — Was deutet das „Verödet sind die Straßen?" — Die Straßen, welche Du Allheil'ger eingerichtet für Jerusalem, daß nimmer soll'n die Waller ihnen fehlen — wie sind zur Oede sie geworden. — — „Es feiert nun der Pilger" — die Wege, auf denen Israel an seinen Festen hin und her gewandert — wie ruhn sie nun. — — „Er hat den Bund zerbrochen" — O Herr der Welt, — so reden vor dem Heil'gen die Dienerengel, — zerbrochen ist der Bund mit Abraham, ihrem Vater, durch dessen Hand die Welt ward festgegründet, durch den man Dich erkannt hat in der Welt, daß Du der Allerhöchste bist, der Schöpfer Himmels und der Erden, — — „mit Schmach bedeckt die Städte" — Du Allheil'ger hast verschmähet Zion und Jerusalem, nachdem Du sie erwählet . . . „Hast Du Juda denn verworfen — hat an Zion Deine Seele denn nun Widerwillen?

Da nahte der Allheil'ge sich den Engeln fragend: Was hebt ihr Schar auf Schar solch Trauerklagen an? Und sie erwiderten: O Herr der Welt, es ist um Abraham's, Deines Freundes, willen, der in Dein Haus gekommen, klagend, weinend — Wie hast Du seiner nicht geachtet . . . Da sprach der Herr: Seitdem mein Freund zur ew'gen Stätte eingegangen, hat er mein Haus nicht mehr betreten, — und nun „Was will mein Freund in meinem Hause?"

Und Abraham hob an und sprach: O Herr der Welt, warum hast Du vertrieben meine Kinder? Warum hast Du sie in der Völker Hand geliefert, daß sie sie morden auf undenklich grause Art, warum das Heiligtum zerstört, den Ort, da ich Dir Isaak, meinen Sohn, zum Opfer dargebracht? . . .

Da sprach der Herr zu Abraham: Gesündigt haben Deine Kinder — die ganze Thora übertreten.

Und Abraham entgegnete: O Herr der Welt, wer zeugt denn wider Israel, daß sie die Thora übertreten? — Die Thora selber komme, sprach der Herr, und lege Zeugnis ab. —

Und allsogleich erschien die Thora, Zeugnis abzulegen.

Da redet' Abraham zu ihr: O meine Tochter, zeugen konntest Du wider Israel, daß sie Dein Wort verletzt — und fühlst Du keine Scham vor meinen Kindern? Gedenk' des Tages, da der Heil'ge — hochgepriesen — Dich allen Völkern, allen Zungen angeboten und sie verschmähten alle Dich. — Da kamen meine Kinder hin zum Sinai, empfingen Dich und ehrten Dich — — Und nun, am Tage ihres Elends, kommst Du, Zeugnis auszusagen gegen sie? . . .

Wie das die Thora hörte, trat sie still zur Seiten . . .

Und Abraham fuhr fort: O Herr der Welt, da ich hundert Jahre alt war, gabst Du mir einen Sohn, und da er blühend aufgewachsen, sprachst Du: Bring ihn mir zum Opfer dar. — Und ein Unmensch ward ich — erbarmungslos habe ich mit eigenen Händen ihn gebunden . . . willst Du mir das denn nicht gedenken und meiner Kinder Dich erbarmen? — — „O daß mein Haupt ein Flutstrom wäre und mein Aug' ein Tränenquell . . ."

Darauf hob Isaak an und sprach: O Herr der Welt, da mir mein Vater sagte: Der Herr wird sich das Lamm zum Opfer ausersehen — meinen Sohn — — — da sträubte ich mich nicht — es war Dein Wort. In Freudigkeit des Herzens ließ ich mich auf den Altar binden — dem Messer streckt ich willig meinen Hals entgegen — — willst Du mir das denn nicht gedenken und meiner Kinder Dich erbarmen? . . .

Und Jakob hob nun an und sprach: O Herr der Welt, zwanzig Jahre lang weilt' ich in Laban's Haus — und da ich aus dem Hause Laban's trat, stieß ich auf Esau, der die Kinder mir zu morden dachte, — da bot ich ihm mein eigen Leben an für sie . . ., und nun sind sie in ihrer Feinde Hand geliefert, wie die Lämmer zu der Schlachtbank, nachdem ich sie wie Küchlein aufgezogen, nachdem ich all mein Leben so viel bitter Herzeleid um sie gelitten — — willst Du mir das denn nicht gedenken und meiner Kinder Dich erbarmen? . . .

Und jetzt hob Mose an und sprach: O Herr der Welt, war ich nicht vierzig Jahre lang ein treuer Hirte Israels? Gleich einem Roß lief ihnen in der Wüste ich voran, und da die Zeit des Einzugs in das Land gekommen war, sprachst Du: Hier in der Wüste falle Dein Gebein — und nun, da sie vertrieben, hast Du nach mir gesandt, um sie zu weinen und zu klagen . . . Das ist ja jener Spruch der Leute: Im Glück des Herren ist für ihn kein Glück — doch Wehe in des Herren Weh . . .

Und plötzlich wandt' er sich zu Jeremia: Geh vor mir her, ich will gehen sie zurückzuführen; laß doch sehen, wer Hand will an sie legen. — Und Jeremia sprach: Man kann nicht gehn vor Leichen. — — Und dennoch will ich . . .

Und so gingen Beide, Mose und Jeremia, vor ihm her, bis sie kamen zu den Flüssen Babels.

Und die dort saßen, sahen Mose, und sprachen zueinander: Amram's Sohn ist aus dem Grab gestiegen, uns von den Feinden zu erlösen . . .

Da tönte eine Stimme nieder: Beschlossen ist mein Strafgericht! —

Und Mose sprach: O meine Kinder — — ich kann euch nicht erlösen — — Beschlossen ist's — — Erlöse Gott euch bald! — — Und er verließ sie . . .

Und in derselben Stunde erhoben sie die Stimmen zu einem großen Weinen, bis das Weinen aufwärts drang zur Himmelshöhe. — Das ist es, was geschrieben steht: „An den Flüssen Babels saßen wir und weinten" . . .

Als nun Mose wiederkehrte zu den Patriarchen, fragten sie: Was tun die Feinde unsern Kindern? Und er erwiderte: Die Einen haben sie getötet, Andern Eisenfesseln angelegt, Andere nackt entblößt, Viele starben auf dem Wege — ihre Leichen sind Atzung für den Vogel des Himmels, für das Getier des Feldes, Andre liegen auf dem Boden, langsam in der Sonnenglut verschmachtend . . .

Da erhoben auch sie alle ihre Stimmen in großem Jammer und sie klagten: Wehe, wehe, was ist Euch, unsern Kindern, widerfahren. — Wie seid Ihr nun gleich Waisen ohne Vater — liegt hingestreckt in wilder Mittagsglut — sonder Hülle und Gewand — geht einher auf zackigen Bergen, durch glühend Sandgestein, sandalenlos, keuchend unter bitterer Last, die Hände auf dem Rücken festgebunden . . . Wehe! Wehe!

Und wieder hob jetzt Mose an: Sei verflucht, o Sonne, warum bist Du nicht finster worden in der Stunde, da der Feind ins Heiligtum gedrungen? . . . Da sprach die Sonne: Bei deinem Leben, Mose, treuer Hirt, — wie sollt' ich finster werden — es ließ mich nicht — es ruhte nicht — mit Feuergeißeln peitscht' es mich und sprach: Geh hin und leucht' Dein Licht . . .

Und Mose klagte: Weh über Deinen Glanz, o Heiligtum, wie finster ist er worden! Weh, daß die Stunde der Zerstörung ist gekommen! — das Allerheiligste verbrannt — die zarten Kinder hingeschlachtet — die Väter in Gefangenschaft, in Sklaverei und Tod! — — Zwingherren ihr, bei Eurem Leben will ich Euch beschwören, mordet sie nicht allzu grausam hin, tilgt sie nicht völlig aus, tötet vor dem Vater nicht den Sohn, nicht die Tochter vor der Mutter — denn es kommt die Stunde, da der Herr wird Rechenschaft von Euch verlangen. (Doch haben die Chaldäer, jene Bösewichter, nicht also getan. In den Schoß der Mutter legten sie das Kind, und sprachen zu dem Vater: Auf und schlachte es. Und die Mutter weinte, daß die Tränen auf das Kind herniederstürzten, wie der Vater ihm das Köpfchen hat gebeugt . . .)

Und wiederum sprach Mose zu dem Herrn: O Herr der Welt, in Deiner Thora steht geschrieben: „Und Ochs und Lamm, es und sein Junges sollst Du nicht an einem Tage schlachten." Wie viele Mütter samt den Kindern haben sie geschlachtet — — und Du schweigst? . . .

Da — urplötzlich — sprang Rahel, unsre Mutter, vor den Heil'gen — hochgepriesen —: Herr der Welt, Dir ist's bewußt, wie Dein Knecht Jakob übermächtig mich geliebt, wie er um meinetwillen sieben Jahre meinem Vater hat gedient. Und da die sieben Jahre endlich hingeschwunden, gedachte mich mein Vater mit der Schwester zu verwechseln, — und gar hart traf mich der Anschlag, den ich ausgespäht. Jakob kündet' ich's, gab ihm geheime Zeichen, daran er mich erkennen sollte vor der Schwester und meines Vaters Plan vereiteln. — Doch bald bereut' ich's, der Schwester mich erbarmend, daß sie der Beschämung nicht verfalle, kämpft' ich nieder meiner Liebe Glut, und da am Abend sie statt meiner Jakob zugeführt ward, gab ich ihr all die heimlichen Erkennungszeichen, daran er Rahel kennen sollte. — Und nicht das allein — ich selber war im Brautgemach — dem Paare nah — — und wenn er mit der Schwester sprach, habe ich ihm drauf erwidert, daß er an ihrer Stimme Lea nicht erkenne. — Und ich — ein Weib, Fleisch und Blut, Staub und Asche, habe nicht geeifert gegen meine Nebenbuhlerin — Du, o Gott, der Allgewaltige, Ewiglebende, Erbarmungsvolle — — warum hast Du geeifert gegen Götzenbilder, Holz und Stein, nicht'gen Tand — hast vertrieben meine Kinder — sie durch's Schwert getötet — der Feinde Willkür preisgegeben. — —

Da ward erregt des Höchsten Allbarmherzigkeit — und also sprach er: Um Deinetwillen, Rahel, führ' ich Israel zurück in ihre Heimat. — Das ist es, was geschrieben steht: „Eine Stimme wird vernommen in der Höhe (Rama),

ein Klagen, ein bitterlich Gewein — Rahel weint um ihre Kinder, will sich nimmer trösten lassen um ihre Kinder. — denn sie sind dahin." Und weiter heißt es: „Also spricht der Ewige: halte zurück Deine Stimme vom Weinen und Deine Augen von den Tränen, denn ein Lohn ist für Dein Tun . . . Und Hoffnung ist für Deine Zukunft — es kehren Deine Kinder heim in ihr Gebiet. — Das ist der Spruch des Herrn."

Die schmucklose Prosaform dieses Midraschstückes ist für die ganze Literatur der selbständigen Haggada während eines fünfhundertjährigen Zeitraums maßgebend. Gerade aus dieser Einfachheit erwächst aber eine Kraft der Diktion, die im Verein mit dem phantastischen, mysteriösen Klang des aramäischen Dialekts, in dem alle Midraschwerke geschrieben sind, etwas Grandioses und Imposantes enthält, das natürlich in jeder Uebertragung, auch wenn sie noch so treu dem Gedankengang und Wortfall des Originals sich anzuschließen suchte, sich verwischen muß.

Eine besondere Eigenart der Midraschim, die aber für deren kritische Erkenntnis sehr förderlich gewesen, sind die sogenannten Proömien *(Pethichoth)*, welche die Form dieser Literatur geradezu bestimmen. Manche sind lang und ausführlich, manche folgen in großer Zahl aufeinander, wie der oben zitierte Eingang zur großen Klage, manche sind kunstvoll und verwickelt. Sie bilden z. B. in der *Pesiktha* die vorzüglichste und charakteristischste Seite, während sie in späteren Midraschsammlungen oft ganz in den Hintergrund treten. In der *Pesiktha* beginnt jeder einzelne Vortrag *(Piska)* mit mehreren, durchschnittlich etwa vier Proömien, die nach ihrer Struktur und Größe sehr verschieden sind. Darauf folgt die Auslegung zu den einzelnen Versen des Pentateuch- oder Prophetenabschnitts, der zur Verlesung an einem der ausgezeichneten Sabbathe oder Festtage bestimmt war. Die meisten dieser Vorträge schließen mit einem Bibelvers, der den idealen Zukunftshoffnungen Israels trostreichen und feierlichen Ausdruck gibt.

Den Uebergang von der originellen, ältern Haggadaliteratur, deren Reste sich mit den romantischen Trümmern alter Städte und gewaltiger Burgen vergleichen lassen, zu der jüngern Haggada, vermitteln einzelne kleine, dem Namen nach bereits erwähnte Sammlungen, an welche sich als die vornehmste Schöpfung eine bereits nach bestimmtem System und in einer gewissen Kunstform niedergeschriebene und erhaltene Sammlung, der *Midrasch Tanchuma*, anschließt, der Zeitfolge nach weit über die talmudische Periode hinausgreifend, dem innern Charakter und der halachischen wie haggadischen Anschauung nach ganz in dem Gedankenkreis dieser Periode sich bewegend, da er ja vorwiegend eine Kompilation aus der *Pesiktha*, der *Mechiltha* und anderen älteren Midraschim bildet. Aber während die früheren Midraschim nur die Materialien, Bruch-

stücke, Entwürfe, Gerippe von unzweifelhaft wirklich gehaltenen Vorträgen enthalten, bringt zuerst der *Midrasch Tanchuma* zusammenhängende religiöse Vorträge für Sabbathe, Festtage und andere feierliche Gelegenheiten, deren Grundstock vielleicht von Tanchuma selbst herrührt, in denen aber vielfach fremde Gedanken verarbeitet und eingewebt sind, ohne daß die Quelle genannt oder die Entlehnung als solche bezeichnet wäre. Die Begriffe von literarischem Eigentum waren in jenen Zeiten noch ganz unentwickelt; dafür legt die ganze pseudepigraphische Literatur beredtes Zeugnis ab. Andererseits wieder müssen solche Entlehnungen auf dem Boden der ältern jüdischen Literatur von einem ganz andern als dem Gesichtspunkte des literarischen Eigentumsrechts betrachtet werden. Man dachte, schrieb und lehrte im Geiste des ältern Heros und für das unteilbare und einige Israel; daher verschwindet der Schreiber vor der göttlichen Autorität, der einzelne versinkt in der Gesamtheit, und darum erscheinen die meisten Werke namenlos oder pseudonym, und statt einzelner Bücher treten uns Massen entgegen, die, wie Psalter, Hagiographen, Talmud, Haggada, das Eigentum der Nation und das Resultat der Jahrhunderte sind.

Wenn man den richtigen Standpunkt für eine unbefangene, von Ueberschätzung wie von Unterschätzung gleich weit sich entfernende Würdigung dieser ganzen Literatur der Midraschim gewinnen will, so muß man vor allem bedenken, daß sie eine im Leben wurzelnde Volksliteratur war, die belehren und befriedigen, erziehen und trösten, aufmuntern und anfeuern sollte und wollte. „Diese Kunst, ein ganzes Volk nämlich gegen Mutlosigkeit zu schützen und den kalten Armen der Verzweiflung zu entreißen, übt sie mit unübertroffener Meisterschaft. Personennamen, Ortsnamen, Tiernamen, ein altes Gesetz, das außer Geltung gekommen ist, eine schichte biblische Erzählung, an welcher die meisten Leser gleichgültig vorübergehen, ein großer, ein kleiner, ein fehlender Buchstabe, kurz alles, was mit den Grundbüchern des Judentums verknüpft ist, wird unter ihrer Meisterhand zu einer Quelle, welche die Gemüter erfrischt, zu einem Feuer, das die Herzen erwärmt, zur Stütze für die Wankenden, zum Trost für die Bekümmerten und zur Stärkung für die Schwachen.“ Diesen Gesichtspunkt muß man immer vor Augen haben, wenn man die Sammlungen der Midraschliteratur verstehen und gerecht beurteilen will.

So muß auch der Midrasch des Tanchuma in seiner Beziehung zu der ganzen Kollektivliteratur erfaßt werden. Wenn er nach der Weise der alten Haggada die Gottheit selbst von ihrem Weltenthron herab zu den frommen Zuhörern Worte des Trostes und der Ermahnung sprechen läßt, wenn bei ihm die Propheten der Vorzeit die Rednertribüne des Beth-ham-Midrasch besteigen und

dort erbauliche Vorträge halten, so sind solche Fiktionen aus der tiefen Ueberzeugung hervorgegangen, daß das Vorgetragene nicht eigenes Produkt, sondern natürlicher und selbständiger Ausfluß des überlieferten und gedeuteten Gotteswortes sei.

Die Reden des *Midrasch Tanchuma* zeichnen sich überdies, wo nicht die poetische Exstase alles andere verdrängt, durch einen einfachen, schlichten Sinn und logischen Gedangengang aus. Selbst in der Deutung des Bibelwortes halten sich diese Vorträge meist in vernünftigen Schranken. „In der Regel wird der Sinn, der Geist eines Bibelwortes, der ja oft so wunderbar tief ist, entwickelt, auf andere Lebensverhältnisse und Beziehungen ausgelegt, entfaltet und durch Beispiele aus Bibel und Geschichte zur klaren, naiven Anschauung gebracht. Diese Entwickelung des Gedankens führt unvermerkt, wir möchten sagen unwillkürlich, zu einer kleinen Abbiegung des ursprünglichen Wortsinnns, dessen knappes Kleid für den großgewachsenen Gedanken zu enge geworden ist — daher oft die Ausdehnung des Textes über den ursprünglichen Sinn.“

Die ethische Bedeutung dieser Vorträge ist eine tiefe und noch immer nicht nach Gebühr gewürdigte. Tugend und Wahrheit, Elternliebe und Erziehungspflicht, Sittlichkeit und Wohltätigkeit werden unaufhörlich betont und eingeschärft. Namentlich die Wohltätigkeit bildet ein unerschöpfliches Thema.

* *
*

Trägt dieser Midrasch den Charakter einer poetischen Exegese, wie der zum Hohenliede den einer mystisch-erotischen Symbolik, die Gott und Israel unter dem Bilde des Bräutigams und der Braut begreift, und der bereits geschilderte zu den Klageliedern den einer tragischen Elegie, so reihen sich diesen haggadischen Dramen, Hymnen und Elegieen eigenartige und seltsame Seitenstücke in den *Targumim* an, die sich zum Teil zwar in Geist und Konstruktion eng an den Urtext der Bibel schließen, größtenteils aber kühn die Fesseln der Uebertragung sprengen und zur Sage, zum Gedicht sich ausweiten, bis sie endlich in das Meer des Midrasch einmünden.

Der Ursprung dieser Targume oder aramäischen Paraphrasen verläuft sich in die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil, wo das Aramäische die Volkssprache geworden war. Sie entsprangen, wie bereits geschildert, dem Bedürfnis, die hebräische Urschrift in die Umgangssprache des Volkes zu übertragen. Ihre erste Anwendung fanden diese Uebertragungen bei den sabbathlichen Bibelvorlesungen; aber wie die Halacha und die Haggada wurde natürlich auch das Targum damals nicht niedergeschrieben, sondern pflanzte sich, damit es die Autorität der Schrift nicht etwa verdränge, lange in mündlicher Ueberlieferung fort. So ist

von keinem Targum der Autor oder die Entstehungszeit sicher; aber in der gegenwärtig vorliegenden Gestalt ist wohl keine dieser Uebertragungen älter als das fünfte oder vierte nachchristliche Jahrhundert. „Sie besitzen in höchstem Maße die allgemeinen Eigenschaften der anonymen biblischen und der daran anschließenden jüdischen Literatur, ebensogut sehr alt wie sehr jung zu sein, und wie die Bäume sukzessive Ringe des Wachstums aufzuweisen, welche die verschiedenen Generationen angesetzt haben.“ Nur aus dem wortgetreuen Charakter der Uebertragung ist anzunehmen, daß das babylonische Targum zum Pentateuch, welches wahrscheinlich im Anklang an den Namen und die Arbeit des griechischen Bibelübersetzers Akylas (Aquila) später *Onkelos* genannt wurde, etwa im zweiten nachchristlichen Jahrhundert in Judäa entstanden, in Babylon aber zur Anerkennung gelangt ist, während das babylonische Targum zu den Propheten nicht vor dem fünften Jahrhundert niedergeschrieben worden sein kann. Dieser letztere trägt deshalb mit Unrecht den Namen eines Schülers von Hillel, des Jonathan b. Ussiël, vielleicht weil der Name Jonathan (Theodosius) an den des anderen griechischen Targumisten Theodotion erinnerte, vielleicht aber, weil auch dieser ein Targum geschrieben, das sich jedoch nicht erhalten hat. Dem babylonischen Targum entsprach natürlich auch ein altes, jerusalemisches, das aus einer mißverstandenen Abbreviatur den Namen *Targum Jonathan* erhalten hat und in seiner gegenwärtigen Form dem Ende des 7. Jahrhunderts angehört. „Jenes ist das aus einer alten Wurzel ins Kraut geschossene Naturgewächs, dieses ein künstlicher Zucht unterworfener Ableger.“ Die einzelnen Fragmente und Glossen dazu, die den Namen *Jeruschalmi* führen, hat man als das korrespondierende palästinensische Targum zu den Propheten, das sich sonst nicht erhalten, ansehen wollen. Die Targume zu den Psalmen, zu Hiob — zu welchem Buch übrigens schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ein aramäisches Targum existiert haben soll — und zu den Sprüchen sind einfache Uebertragungen, zum Teil nach älteren syrischen Mustern gearbeitet, und die Targume zu den fünf Megilloth sind weitschweifige, teilweise in zwei Versionen vorliegende Paraphrasen, die schon fast gänzlich der Midraschliteratur angehören. Zu den biblischen Büchern von Daniel, Esra und Nehemia scheint es keine aramäische Version gegeben zu haben, die zur Chronik ist erst in späterer Zeit bekannt geworden und ist zum Teil wörtliche, zum Teil paraphrastische Uebersetzung.

Auch die feindlichen Brüder, die Samaritaner, hatten, um ihren religiösen Bedürfnissen zu genügen, ein Targum zum Pentateuch, der ihre einzige heilige Schrift bildet, das einer ihrer Glaubensgenossen in Aegypten auch ins Griechische übertragen hatte

(*Σαμαρειτικόν*). Dieses Targum stammt etwa aus dem sechsten Jahrhundert, und ist für die Grundanschauungen der Samaritaner wie für den ihnen eigentümlichen Dialekt ziemlich wichtig. Der Autor und die Entstehungsweise sind aber ebensowenig bekannt, wie die des syrischen Targums, der sog. *Peschita* (die einfache, treue), das sich über die kanonischen Bücher des Alten Testaments erstreckt und zum Gebrauch der aramäisch redenden Christen angefertigt wurde, das aber in der Hauptsache jüdischen Ursprung und eine nahe Verwandtschaft mit den palästinensischen wie mit dem babylonischen Targum verrät. Wie letzteres geradezu das offizielle Targum der Synagoge, so ist die Peschita in Syrien die authentische Uebersetzung der Kirche geworden und lange geblieben.

Die Verwandtschaft aber mit der Literaturrichtung der Haggada und speziell des Midrasch, die fast alle Targume in diesen Kreis verweist, bekundet sich vornehmlich in der Auffassung und Deutung des Bibelwortes. Auch das Targum, welches sich streng an den Wortlaut der Schrift hält, das sog. *Targum Onkelos*, überträgt dogmatische Partien den halachischen Anschauungen gemäß, umschreibt aber anthropomorphistische Ausdrücke, erläutert schwierige poetische Stellen und paßt sie der Anschauungsweise späterer Zeiten an. Dennoch ist der Charakter einer einfach wörtlichen Uebersetzung noch im ganzen streng gewahrt; daher auch das Ansehen, in dem dieses Targum bei den Juden zu jeder Zeit stand. Ein anderes Interesse knüpft sich an diese Paraphrase in unsern Tagen; es ist nämlich fast der einzige Rest des in Babylonien gesprochenen Zweiges des aramäischen Sprachstammes. Die anderen Uebersetzungen tragen dagegen einen fast durchwegs paraphrastischen Charakter; sie schmücken die poetischen Erzählungen mit Sagen und Legenden aus, umschreiben und ergänzen biblische Berichte durch andere aus halbvergangener Zeit und gehören so entschieden zur haggadischen Richtung. Doch darf man weder diese Targume nationale Kunstwerke der Midraschpoesie nennen, noch auch Geschmack, historisches und poetisches Verständnis ihnen gänzlich absprechen und den Eindruck, den die Lektüre hervorbringt, als einen unerquicklichen bezeichnen. Gerade weil man nicht die ausgeprägten Meinungen und Aeußerungen einzelner Schriftsteller, sondern die typischen Anschauungen des Volksbewußtseins in diesen Targumen zu suchen hat, können ihre Paraphrasen und Sagenbildungen nicht den peinlichen Eindruck individueller Willkür machen. Man gewinnt vielmehr aus ihnen ein Bild des jüdischen Volkslebens in der Periode seines Falls und seiner Wiedererhebung, wenn man dort einen leidenschaftlichen Haß gegen Rom, das als Edom vorgeführt wird, und eine Um-

bildung biblischer Berichte in zeitgenössische Vorgänge findet. In dem palästinensischen Targum zum Pentateuch, dessen Schlußredaktion in jedem Falle erst in das siebente oder achte Jahrhundert fällt, da es sogar Anspielungen auf Mohammed und Konstantinopel und noch andere Zusätze aus arabischer Zeit in sich birgt, hat aber neuere Forschung die Bestandteile des ältesten Targum aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalem's, ja aus der Periode Johann Hyrkan's erkannt und daraus den logischen Schluß gezogen, daß die erste Periode des Targum die der Paraphrase war, während erst später in der Zeit gesetzlicher Regelung und Systematisierung aus Scheu vor allen Zusätzen und Neubildungen die wörtliche Bibelübersetzung, die offizielle des Targum Onkelos, unter der Aegide halachischer Autoritäten, wahrscheinlich der Schüler Akiba's, in Angriff genommen und ausgeführt wurde, daß also dieses allgemein rezipierte Targum nur ein später Ausläufer der ganzen targumistischen Kollektivliteratur ist, eine Revision früherer Arbeiten ohne wesentliche Eigentümlichkeit, die nicht das hohe Ansehen verdiene, welches sie in der jüdischen Literatur so lange genossen, da sie nur einen einzelnen Ring in der großen Kette der Turgume bilde.

Dieser Ansicht steht die herkömmliche diametral gegenüber, die in dem Autor des Targum Onkelos einen Zeitgenossen des Aquila, oder gar diesen selbst erkennt und seine Uebersetzung in das zweite nachchristliche Jahrhundert verlegt. Für die Entwickelung der religiösen Ideen der Kirche wie der Synagoge ist dieses Targum, dessen hohes Alter sich doch wohl dürfte aufrechterhalten lassen, ein wichtiges Mittelglied. Die erstere hat seine Anschauungen über das göttliche Wesen und dessen Offenbarung an die Menschen, seine Entwickelung des Logos in dem *Memra* (das gesprochene Wort), seine Hindeutungen auf einen Messias und seine eschatologischen Ansichten, die letztere dagegen seine halachischen Deutungen, viele daraus resultierende Winke für die Auffassung schwieriger Bibelstellen und die Uebung religiöser Normen als grundlegende Ideen für die spätere Entwickelung anerkannt und benutzt.

Der Einblick in das Getriebe der selbständigen Haggada- und Targum-Literatur in jener Periode, wo Targum und Midrasch ineinanderfließen, gewährt ein eigentümliches Bild, dem die Identifizierung der Vergangenheit mit der Gegenwart einen anmutenden Charakter verleiht. „Die Alten leben unter uns, Abraham mit allen Erzvätern und Frommen, Propheten und Königen als Rabbinen der neuen Zeit, sie treten uns damit menschlich näher, die Gegner der Erzväter und Frommen werden zu nationalen Feinden. Esau ist das römische Reich, Laban, Esau, Bileam die neuen Dränger: die

Gegenwart ist ein Spiegelbild der Vergangenheit und wird dadurch geweiht, verklärt." Wie eine solche Tätigkeit einerseits das Geistesleben auch in trüben Tagen erhält und erfrischt, wie sie die Vergangenheit näher rückt und die Gegenwart dadurch erträglich macht, so lenkt sie aber auch andererseits den kühnen Blick in die unheimlichen Tiefen einer dunklen Urwelt — der Mystik.

* * *

Die Beschäftigung mit der Geheimlehre war den jüdischen Weisen seit der Rückkehr aus dem Lande der sternsehenden Chaldäer nicht mehr fremd. Bald galten gewisse Lehren als das besondere Eigentum auserwählter Kreise, denen die Tradition an sich nicht genügte und die im Schriftwort der Offenbarung Symbol und Allegorie suchten, um in dasselbe höhere metaphysische Ideen hineinlegen zu können. Auf geheimnisvolle Weise hatte sich diese Lehre verbreitet, sie war aus dem Bedürfnis unabhängiger Reflexion über die letzten Gründe aller Dinge entstanden, und dasselbe Bedürfnis, das auch die Tradition und das Schriftwort zu seinen Gunsten in Anspruch nahm, hatte sie zur Reife gebracht. Dazu kam dann noch die alexandrinische Theosophie, die die Unmittelbarkeit der biblischen Gottesidee durch die Annahme einer vermittelnden Kraft zwischen Gott und der Welt getrübt und aus deren Logos die christliche Gnosis ihren Demiurgos, die jüdische Geheimlehre aber ihren *Metathron* (*μετὰ ϑρόνον*, der hinter dem Gottesthron stehende Engel) geschaffen hatte.

Der eine Gott hat die Welt erschaffen, das lehrte unzweideutig das Wort der Schrift. Dann kam aber die Auslegung über die Art und Weise der Schöpfung, die alsbald Gegenstand philosophischer Mystik wurde, und mit der das Nachdenken über die Zeit, da diese Schöpfung noch nicht bestanden, wie die über das Wesen der Gottheit selbst in innigem Konnex stand. Die Weisheit, *Chochma*, die dem Menschen einen ahnungsvollen Blick in die Geheimnisse des vorweltlichen und inneren Lebens der Gottheit gestattete, wurde mit dem platonischen Lehrbegriff vom *νοῦς* und der philonischen Idee vom *λόγος* identifiziert und so der Spekulation über Himmel und Erde und deren heilige Geheimnisse ein weiter Spielraum eröffnet. Wie es scheint, schied sich das Gebiet in zwei Hauptgruppen: die Kosmogonie oder die Lehre von der Schöpfung, *Maasé-Bereschith*, anknüpfend an das erste Kapitel der Genesis, und die Theosophie oder die Lehre von dem Heerstaat Gottes, *Maasé-Merkaba*, die sich an die Schilderung von dem Thronwagen Gottes bei Hesekiel lehnte.

Die Forschung über solche Dinge konnte naturgemäß nur Sache einzelner erleuchteter Geister sein und mußte zuweilen auch solche

irreführen, wie jenen Elisa b. Abuja, den sie zum Zweifel an der Einheit Gottes verleitete, und von dem die Haggada in ihrer sinnigen Ausdrucksweise berichtet, daß „er die jungen Pflanzungen" in seinem Irrwahn zerstört habe. Dagegen führte sie wieder andere Forscher auf die steilen Höhen der Spekulation zur höchsten Erkenntnis. Als solche kühne Denker werden Jochanan b. Sakkai, Simon b. Jochai, Eleasar b. Arach, Akiba, Chananja b. Chakinai genannt. Die Gefahren aber, die solche Forschungen für die Religion selbst mit sich führen mußten, veranlaßten zu einer strengen Geheimhaltung dieser Lehren, sowie zu den Verboten, diese nicht solchen mitzuteilen, die nicht ein bestimmtes Alter hatten und als selbständige Denker betrachtet wurden.

Innerhalb der Grenzen menschlicher Erkenntnis, die sich allerdings vom Himmel bis zur Erde erstreckte, war diese Wissenschaft eingeschlossen, ehe die Gnosis des Christentums in ihr Gebiet eindrang und dieses zu erweitern suchte. In der alexandrinischen Theosophie wie in den metaphysischen Anschauungen der thannaïtischen Periode hatte die Gnosis eine gewisse Ausgleichung zwischen den philosophischen Lehren der griechischen Philosophie und der biblischen Weltanschauung gesucht. Erst als die Gnosis des Christentums auftrat, die in der Verneinung der Unmittelbarkeit Gottes in seinem Wirken ihren Kern hatte, und dadurch die Einheit Gottes, also die monotheistische Grundidee der jüdischen Spekulation, zu vernichten drohte, erst da erhoben sich dieselben Lehrer und Forscher, die gegen das Eindringen hellenistischer Elemente in das Judentum sich wehrten, auch zum Kampf gegen diese Gnosis, als deren Tochter oder Schwester man die Geheimlehre, erst in ihrer späteren Entwickelung *Kabbala* (Ueberlieferung) genannt, bezeichnen darf. Spuren dieses Kampfes gegen die Gnosis begegnet man in der Mischna wie in den beiden Talmuden, aber auch Spuren ihres nachhaltigen Einflusses sind da nicht zu verkennen, wo die Grenzen zwischen beiden Gebieten sich verwischen, und die philosophischen Forscher des Judentums von den neuplatonischen und neupythagoräischen Lehren sich vielfach beeinflußt zeigen. In der Haggada einer späteren Periode tritt dieser Einfluß immer deutlicher hervor und in den Midraschwerken, vor allem in dem Midrasch über *Maasé Merkaba*, hat sich bereits eine Ausgleichung oder vielmehr Vermischung aller dieser verschiedenen Richtungen und Meinungen jüdischen, hellenistischen, parsistischen und urchristlichen Ursprungs vollzogen, die sich später zu einem selbständigen System der Geheimlehre verdichtet.

In der talmudischen oder gar mischnaïtischen Epoche hat die metaphysische Spekulation über Himmel und Erde wie auch über die verborgenen geheimen Gründe vieler Satzungen noch keine

eigene Literatur erzeugt. Erst um die Zeit, da die Haggada zum selbständigen Midrasch gesammelt wurde, gelangte auch diese Richtung aus mündlicher Ueberlieferung zu schriftlichem Ausdruck. In den *Pirke de Rabbi Elieser* (Abschnitte des R. Elieser), die dem Elieser b. Hyrkanos fälschlich zugeschrieben wurden, die aber wohl erst im Anfang des achten Jahrhunderts entstanden, ist die ethische und geschichtliche Haggada bereits mit mannigfachen Betrachtungen über die Geheimlehre verquickt. Das Buch besteht im ganzen aus 54 Kapiteln, von denen das dritte eine mystische Schöpfungstheorie gibt und das vierte die himmlischen Heerscharen beschreibt; beide sind also haggadische Versionen der Schöpfungsgeschichte und der Vision Hesekiel's. Sonst schließt sich die Schrift dem Gang der biblischen Erzählung an, und behandelt, wenn auch nicht nach systematischem Plan, die religiösen Institutionen, wie Sabbath, Kalenderberechnung, den Versöhnungstag, die Buße, den Bann, die Messiasidee und die Auferstehung der Toten.

* *
*

Weit bedeutender aber ist der zwischen dem achten und neunten Jahrhundert entstandene erste selbständige Versuch, die höchsten Probleme philosophisch zu ergründen, das *Sepher Jezira* (Buch der Schöpfung). Seine Heimat ist wahrscheinlich Palästina und seine Bedeutung reicht weit über die Midrasch-Epoche hinaus. Das Buch, dessen Autor gänzlich unbekannt ist, stellt eine unter dem Einfluß neupythagoräischer Ideen entstandene Kosmogonie dar, die an die zehn Zahlen und an die zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets als die Grundkräfte oder elementaren Formen anknüpft, in denen die Elemente aller Dinge, Anfang und Ende und alle Gestaltungen des menschlichen Lebens, enthalten sein sollen. Zahlen und Buchstaben zusammen sind die 32 „wunderbaren Wege der Weisheit", an deren Spitze die unwandelbare Einheit Gottes als die Urquelle aller Wesen steht.

Die zehn Zahlen, *Sephiroth*, sind der Ausdruck der Reihenfolge, in der wir die Dinge aneinanderfügen, gleichfalls die Kategorien des Universums; sie stellen Anfang und Ende, Höhe und Tiefe, Gutes und Böses dar; sie repräsentieren in untergeordneter Bedeutung auch die vier Weltgegenden. Die Eins ist der „Hauch" des lebendigen Gottes. Die Zwei ist der Hauch vom Hauche, in welchem die 22 Buchstaben ausgeprägt sind, die doch zusammen nur einen Hauch bilden. Die Drei das Urwasser, das aus dem Chaos kommt. Die Vier das Urfeuer, das vom Wasser kommt. Die Fünf die Höhe, die Sechs die Tiefe, die Sieben der Osten, die Acht der Westen, die Neun der Mittag, die Zehn die Mitternacht. In ihrer ursprünglichen Entwickelung lassen sich schon in dieser Ideen-

welt die Elemente der Emanationslehre erkennen, die in Gott gleichsam eine Sonne erblickte, welche das Universum wie Lichtstrahlen ausströme, ein Urwesen, aus dessen absoluter Macht und Kraft alles, was ist, hervorgegangen sei.

Von diesen Ideen, die ein Ausfluß der pythagoräischen Lehre sind, daß die Welt ein System von Maßverhältnissen, daß somit die Zahl das Prinzip und Wesen aller Dinge sei, geht das „Buch der Schöpfung“ zu den Buchstaben über, die ja die Bestandteile des Wortes und dadurch der Ausdruck des Gedankens sind. Dieses Wort, das eine Dreiheit bildet, deckt den Gedanken; es ist ihm ebenbürtig, es ist der Urgeist, Laut, Hauch und Rede. Aus diesem Geist emaniert ein zweiter, aus dem die 22 Buchstaben, die Grundwesen aller Dinge, abgeleitet werden. Die Buchstaben selbst werden in drei Klassen oder „Mütter“ eingeteilt: Die erste bilden drei Grundbuchstaben, die drei Grundelemente Wasser, Luft und Feuer, die zweite besteht aus sieben Doppelbuchstaben, die die Gegensätze darstellen sollen, und die sieben Planeten, sieben Himmeln und sieben Erden, sieben Tagen und sieben Nächten entsprechen, und die dritte aus sieben einfachen Buchstaben, nach den zwölf Bildern des Tierkreises, den zwölf Monaten des Jahres, den vorzüglichsten Teilen des menschlichen Körpers und den wichtigsten Eigenschaften unserer Natur. Durch verschiedene mathematische Kombinationen werden aus den 22 Buchstaben 231 Pforten, durch die die Weisheit strömt und der Eingang in eine höhere Welt eröffnet wird. Als ein Beispiel von dem Einfluß dieser Buchstaben (Metathesis) auf das menschliche Leben werden unter anderem die drei hebräischen Buchstaben Ajin, Nun und Gimel angeführt, die in der einen Zusammensetzung das Wort ʿoneg, Lust, Freude, Vergnügen, in einer anderen Verbindung aber das Wort negaʿ, Schaden, Unheil bilden, und so wird der Beweis geliefert, daß die Buchstaben in ihrem dunklen Schoße Heil und Unheil bergen. Zuvörderst gilt dies natürlich von den Buchstaben, aus denen der heilige Gottesname sich zusammensetzt.

Das ganze System, in dem die Idee des Makrokosmus und Mikrokosmus, wenn auch nicht vollständig entwickelt, so doch zum mindesten angedeutet wird, kämpft gegen den Dualismus der heidnischen Philosophie und hat deshalb seine Spitze in der absoluten Einheit Gottes. Gott erscheint ihm als das unendliche und daher auch unerklärliche Wesen über, aber nicht außer den Zahlen und Buchstaben, d. h. den Prinzipien und Gesetzen, die wir in der Welt wahrnehmen; jedes Element entspringt aus einem höhern Element und alle haben im Wort oder heiligen Geist ihren Ursprung.

„Das *Sepher Jezira*“, sagte deshalb mit Recht ein späterer, das Buch erklärender philosophischer Forscher, „lehrt das Dasein eines einzigen Gottes durch Dinge, in denen einerseits Mannig-

faltigkeit und Vielheit, andererseits aber Einheit und Harmonie herrschen; diese Uebereinstimmung kann bloß von dem einen kommen, der sie gemacht hat."

Daß das „Buch der Schöpfung" bald nach seinem Entstehen als ein Quell reicher und tiefer Erkenntnis betrachtet und eifrig kommentiert wurde, dürfte um so begreiflicher erscheinen, als jene Zeit ohne alle kritische Skrupel die Autorschaft des Thannaïten Akiba für die mystisch-philosophische Schrift, ja sogar dessen Inspiration durch den Patriarchen Abraham annahm. So wurde das Buch später die Grundlage der spekulativen Kabbala und einer pseudepigraphischen Literatur, die um so lieber sich mit dem Reiz des Geheimnisvollen umkleidete, als sie so die Wirkung ihrer Lehren und Ideen erheblich verstärken konnte.

* * *

Dadurch aber ist die Forschung über das Alter dieser Schriften vielfach beeinflußt und bedeutend erschwert worden. Nur dem inneren Charakter nach lassen sich noch eine Reihe haggadischer Werke einer anderen Richtung der Mystik, die im Gegensatze zu den ersten irdischen Dingen sich mit der Betrachtung des Himmels und seiner Ereignisse beschäftigt (*Joredé Merkaba*) in das Ende dieser Epoche und den Beginn der nächsten verlegen, wie die *Othioth de Rabbi Akiba* (die Buchstaben des Rabbi Akiba), in welcher Schrift dem thannaïtischen Weisen eine Studie „über die Vorzüge der einzelnen Buchstaben des hebräischen Alphabets" zugeschrieben wird, in der aber auch die Erkenntnis (*Bina*) über die Ausübung des Gesetzes gestellt und möglicherweise eine polemische Richtung gegen die Kodifizierung der Halacha angebahnt wurde.

Denn wie über die Kosmogonie so entstand also auch über die Theosophie in jener Zeit zuerst eine Literatur, die gleichfalls mit Vorliebe die Autorität gefeierter thannaïtischer Lehrer usurpiert und in deren Namen mystische Ideen vorträgt, deren tieferer Ursprung in den verwandten Elementen des Parsismus zu suchen sein möchte. Sie knüpfen meist an die Vision Hesekiel's an, deren Geschichte durch die ausgegrabenen assyrischen Denkmäler erst in ihrem Zusammenhang verständlich, die aber damals wohl als geheimnisvolle Allegorien und Symbole höherer religiöser Ideen gelten und ausgegeben werden konnten. Schon von Jochanan b. Sakkai wurden die *Chajjoth* des himmlischen Thronwagens nach Hesekiel zu einer Topographie des Kosmos benutzt, die die Unendlichkeit des Weltschöpfers durch ihre ins Unabsehbare und Undenkbare sich erhebende Raumbestimmung versinnlichen sollte. Dasselbe wurde später von seinen Schülern, Zeitgenossen und Nachfolgern behauptet. So wurde dem Nechunja b. Hakana der sogenannte

später noch zu besprechende *Midrasch Bahir* und ein besonderes Gebet zugeschrieben, seinem Schüler Ismael b. Elisa ein gleichfalls theosophischer Midrasch *Hechaloth Rabbathi* (die großen Hallen), dessen Abfassung in die gaonäische Periode fällt. Salomonischen Ursprungs rühmt sich gar das unvollständig erhaltene Buch *Rasiël*, in dem auch ein Traktat über die körperlichen Maße Gottes, *Schiur Koma*, sich befindet, in dem die Anthropomorphismen der Hesekielschen Vision in so ungeheuerlicher Weise ausgedehnt und erweitert werden, daß diese Schrift als die äußerste Grenze dessen bezeichnet werden muß, was die damalige Geheimlehre in ihrer zügellosen und ausschweifenden Phantastik über Gott und seinen Thron, über die Engel und „heiligen Tiere" zu deuten gewagt hatte. Etwas wenn auch nicht viel höher steht der vermutlich aus derselben Zeit stammende *Midrasch Konen*, eine sich auf einen Spruch der Genesis stützende philosophisch-mystische Kosmogonie in 24 Kapiteln, in der *Chochma* und *Thora*, also Weisheit und Gesetz, identifiziert werden, insofern die Weisheit sich im Gesetz abspiegle. Diese Uebereinstimmung wird auch durch den Zahlenwert beider Worte erhärtet. Sodann geht der Midrasch Konen zur Erklärung des Urwassers, des Urfeuers und Urlichtes über. Die nächsten Kapitel schließen sich an die biblischen Schöpfungstage an, die mit einem Anflug philonischer Mystik erklärt und in denen Ausdehnung und Umfang der Welt auf Zahlensymbolik reduziert werden. Der ganze Traktat ist teils hebräisch, teils aramäisch geschrieben und besteht eigentlich nur aus Fragmenten verschiedener Schriftwerke. Die *Massecheth Aziluth*, eine vollständige Emanationstheorie auf neupythagoräischer Grundlage, gehört, wenn auch aus späterer Zeit stammend, doch auch dieser Richtung der Geheimlehre an.

* * *

In den Kreis reinerer und höherer religiöser Anschauungen als diese Auswüchse mystischer Theosophie führen andere Bestrebungen und Richtungen, die mit der Midrasch-Literatur wie mit der Talmud-Epoche zusammenhängen, wenn auch der innere Konnex nicht immer erklärlich und in die Augen fallend ist, weil die Bindeglieder fehlen, die scheinbar so weit auseinandergehende Richtungen zu einem Ganzen vereinigen, als welches das System der Tradition und ihre Entwickelung unbedingt anzusehen ist.

Als ein Beweis hierfür kann die charakteristische Tatsache gelten, daß jede dieser Richtungen für sich die Ehre der Ueberlieferung und sogar deren namentliche Autorität in Anspruch nimmt. Eine Ueberlieferung ist ja vor allem die in Mischna und Talmud niedergeschriebene mündliche Lehre; als eine Ueberlieferung tritt ferner die Geheimlehre über Kosmogonie und Theosophie auf, und

als Ueberlieferung wollen endlich auch die grammatischen Studien über Vokale und Akzente, sowie über die richtige Schreibung des biblischen Textes angesehen werden, die unter dem Namen *Masora* bekannt sind.

Wie ein versprengtes Samenkorn, das auf fernem Boden zur Blüte und Reife gelangt, so erscheint die Masora dem dies Literaturgebiet überschauenden Blick. Wer waren ihre Begründer? Wo und wie ist sie entstanden? Ein dunkles Rätsel scheint diese ganze traditionelle Orthographie, dieses Vokalisations- und Akzentuationssystem des Bibeltextes zu sein, die Masora, welche die in der Bibel enthaltenen Buchstaben nach deren Stellung, Zahl und Gestalt betrachtet, die sodann untersucht und bestimmt, wie viele Verse jedes Buch enthalte, wie viele auf gleiche Weise anfangen und endigen, wie oft ein Wort in der ganzen Bibel und in jedem einzelnen Teil sich vorfindet, wie es gelesen und wie es nicht gelesen werden solle, und in welcher Bedeutung es wiederkehrt. Aber nicht in dem Umstand, daß man glücklich 815280 Buchstaben in der heiligen Schrift zusammenzählte, beruht die Bedeutung der Masora, sondern in der Tatsache, daß sie das Sprachgefühl erweckt und die grammatische Forschung angeregt hat, die schon im nächsten Zeitalter sich gedeihlich fortentwickeln. Es kann kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß der biblische Text trotz des Eifers, den die Juden für die Erhaltung desselben hegten, im Laufe der Zeit vielfach verderbt und entstellt wurde. Erst als die Sammlung des Kanon zum Abschluß gelangte, wurde auch der Text endgültig fixiert. Die Sopherim haben sicher die größte Sorgfalt auf die Kritik des Bibeltextes verwandt; sie haben nicht wenige Aenderungen absichtlich vorgenommen, und gerade diese ihre Tätigkeit, über welche auch im talmudischen Schrifttum manche wertvolle Nachricht aufbewahrt ist, war für ihre Zeit von hoher Bedeutung für die Gestaltung des Bibeltextes. Ihre Nachfolger vererbten diesen Text mit ihren kritischen Verbesserungen getreulich fort. So spielt das *Kerê* und *Kethib*, d. h. die Art, wie die Buchstaben ausgesprochen und wie sie nach der offiziellen Ueberlieferung gelesen werden, schon eine Rolle im Talmud. Nach Abschluß des Talmuds wird die kritische Textarbeit von den Schriftgelehrten fortgesetzt, in mündlicher Ueberlieferung zuerst und dann zusammengestellt, oder auch an den Rand der Bibelhandschriften gesetzt. Das war die Masora.

Auf mühseligen, vielverschlungenen Pfaden hat die Forschung Näheres über die Masora, dem Inhalt und dem Umfang nach, mit ziemlicher Sicherheit festgestellt. Weniger glücklich war sie bis jetzt in ihren Hypothesen über den Ursprung der Vokalzeichen und Akzente. Es ist wahrscheinlich, daß sich bald nach der Niederschrift des mündlichen Gesetzes die Notwendigkeit genauer Vokalisation

herausstellte und ebenso, daß die Tonsilbe, die Interpunktion und Melodie des Vortrags schon vorher im Gebrauch waren und in mündlicher Schultradition sich fortpflanzten. Sicher ist, daß dem geschlossenen System der Vokalisation und Akzentuation schon vorher andere Zeichen vorausgegangen waren, die ähnliche Wortformen voneinander unterschieden oder zur Interpunktion und Tonzeichnung dienten. Neuere Forschungen haben ferner erwiesen, daß dem Akzentzeichensystem der Masora sehr reiche Ueberreste älterer Zeichen eingefügt sind und daß die Namen der Vokalzeichen auf alte, traditionell gewordene Lehrworte zurückgehen, die beim Jugendunterricht üblich gewesen sein mögen. In Tiberias, durch die Syrer angeregt, soll das nach jener Stadt benannte Vokalisationssystem seine endgültige Ausgestaltung erhalten haben, während es wahrscheinlich in Babylon, angeregt durch syrische Vorbilder und unter dem Einfluß griechischer Terminologie, entstanden ist. Neben dem tiberiensischen bestand noch ein anderes babylonisches Punktationssystem, das auf ältern Ursprung pocht, welches nach neuen Prinzipien, aber wohl auf derselben Grundlage die Vokale bezeichnete und die Zeichen über die Buchstaben setzte. Die masoretischen Arbeiten, welche der Verwilderung des Textes ein Ziel setzen wollten, fallen wohl in das siebente Jahrhundert und erstrecken sich bis gegen das Ende der gaonäischen Epoche, wo zuerst bestimmte Persönlichkeiten, das Schulhaupt Pinchas, später Ascher, der Alte, der Senior der berühmtesten Masoretenfamilie, die durch sechs Generationen in Tiberias bestand, als Arbeiter auf diesem historisch noch so wenig erhellten Gebiet auftreten. Aus den Aufzeichnungen darüber, wie oft ein Wort in der Bibel oder sonstwo vorkomme, über sorgfältig voneinander zu scheidende Ausdrücke, parallele Bibelstellen u. s. w., Angaben und Regeln zum Bibeltext, die an den Rand des Textes kamen, entstand die sog. *Kleine Masora*, und wie eine Erläuterung und weitere Ausführung zu einem Teil dieser Bemerkungen erscheint dann die den wichtigsten Teil der gesamten Arbeit umfassende *Große Masora*. „Wenn z. B. die Kleine Masora angibt, ein Wort komme viermal in der heiligen Schrift vor, so werden in der Großen Masora die betreffenden Bibelverse mit Schlagworten aus denselben, oft auch mit einem sie künstlich zusammenfassenden mnemotechnischen Satz angeführt.“ Zu der Großen Masora gehören aber auch alle die Eigentümlichkeit des Bibeltextes betreffenden Regeln und Zusammenstellungen, die ihrer Natur nach nicht an bestimmte Bibelstellen geknüpft sind.

Eine merkwürdige Analogie findet die Masora in den Schulen der indischen Priester und Grammatiker, die, als das Verständnis der Veda-Hymnen zu erblassen anfing, genau die gleiche kritische Arbeit in Angriff nahmen, so daß der Text der Rigveda heute noch

so vorliegt, wie er vor dritthalbtausend Jahren von ihnen festgestellt wurde.

Die Auslegung des Schrifttextes hatte mit der Arbeit für die äußere Ausstattung desselben wohl einen Zusammenhang, da auch die Haggadisten des Midrasch die Schriftworte oft nach ihrem Zahlenwert deuten. Ebenso hatte die Masora einen wenn auch nur losen Zusammenhang mit der Geheimlehre, da sich die ersten Spuren grammatikalischer Behandlung des Textes gerade in ihrem Hauptwerk, dem „Buch der Schöpfung", finden, das wiederum ganz auf haggadischer Grundlage beruht. Die Erzeugnisse der Masora bildeten aber den Mutterboden, auf dem die hebräische Grammatik entstanden ist.

* * *

Während so auch in scheinbar gänzlich entgegengesetzten Richtungen eine gewisse logische Verbindung zu entdecken ist, tritt in der Verbindung des Midrasch mit der Liturgie des Judentums der intime Konnex sofort ins Auge, wenn man auch nur einen flüchtigen Blick auf die gottesdienstliche Poesie wirft, die später zu einem wichtigen Ferment der jüdischen Literatur geworden ist.

Ihre ältesten Bestandteile waren ohne Frage kurze Benediktionen, mehr Hymnen als Gebete. Daraus entstanden später die zwei Hauptformen des *Schemah* (Bekenntnis der Einheit Gottes), und der *Thephilla*, des eigentlichen Gebetes, in dem die achtzehn Benediktionen enthalten sind, die den Bedürfnissen des Priesterdienstes, der Synagoge wie des Hauses entsprachen, die auf der Grundlage der Psalmen sich aufbauten und neben diesen sich erhielten. Die vier Sühngebete des Hohenpriesters am Versöhnungstage sind wohl die ältesten Bestandteile dieser Liturgie, während die ältesten Eulogien, gleichfalls vier an der Zahl, sich schon im Psalter vorfinden. Im Verlauf der Entwickelung wurde der an die Stelle des Opferkultus tretende Gottesdienst durch Schemah und Thephilla, also durch Bekenntnis und Gebete, geregelt, welche Psalmen und Bußlieder einleiteten, ablösten und beschlossen, und denen sich schon in sopherischer Zeit die Vorlesung eines Bibelabschnitts und dessen Erklärung in der Landessprache durch den Methurgeman anreihte.

Gesetz und Prophetie, die sich in Halacha und Haggada fortsetzen, verkörpern sich auch in den Formen der gottesdienstlichen Poesie von ihrem Ursprung an bis in ihre fernere Entwickelung. Die Motive des Schemah lagen im Gesetz vor, dessen Glaubenssymbol dieses Bekenntnis war, und die Prototype der Thephilla spiegelten die erhabenen Ideen der Propheten wider, in denen wir das Wort Gottes selbst hören, wie es aus dem Leben der Nation in tausendstimmigem Echo widerhallt.

Der hohen Bedeutung der Liturgie gemäß bildete sich auch alsbald für diese ein besonderer Stil heraus, der in seinen schlichten Formen der Sprache der biblischen Schriften nahe kommt, ohne diese gerade zu kopieren. Er hält sich meist, wenn auch nicht immer von dem Gedankenecho des Parallelismus, stets aber von dem künstlichen Flußnetz des Reims und Metrums fern, und steht mit seiner Einfachheit und tief ergreifenden Wirkung mitten inne zwischen den Traditionen der Psalmenlyrik und den Neubildungen gottesdienstlicher Poesie, die das religiöse Bedürfnis späterer Geschlechter erzeugt hat. Wie in der biblischen Dichtung poetische Historie, poetische Lehre, poetischer Gesang zu erkennen und genau auseinanderzuhalten sind, so erkennt man diese Elemente auch in den Anfängen der religiösen Poesie, die sich auf die Haggada stützt und in dem Targum ihre Ergänzung findet, das als Erklärung des allsabbathlich vorgelesenen Schriftwortes bald zum Mittelpunkt des Gottesdienstes wurde, und das wiederum ohne die äußere Textausstattung der Masora in nicht zu ferner Zeit verkümmert wäre. Ein Mittelding zwischen Liturgie und Midrasch bildet die Gebetordnung für die beiden Passah-Abende. Aus den paraphrastischen Targum-Versionen drangen sogar ganze Stücke in den Sabbathgottesdienst ein, dessen Hauptgebet nach dem Zusatzopfer, das für diesen Tag bestimmt war, *Mussaph* genannt wurde. Nach dem gänzlichen Untergang des Opferdienstes bahnte sich selbstverständlich auch die Halacha als Stellvertreterin ihren Weg in die Alltagsliturgie. Um die Mitte des achten Jahrhunderts hatten die meisten Gebetformeln die Gestalt, welche sie bis auf die neue Zeit behalten haben.

So treffen alle Strahlen dieser Literaturperiode am Ende doch wieder in der Sonne des Bibelworts zusammen, nachdem sie Jahrhunderte lang nebeneinander geleuchtet haben. Geschichte und Auslegung, Heidentum und Christentum, Lyrik und Epik, Bibel und Mischna, Thannaïm und Amoraïm, Saboräer und Gaonim, Midrasch und Geheimlehre, Targum und Liturgie, Talmud und Masora: Alles wogt durcheinander in dieser merkwürdigen Periode und fügt sich doch schließlich zu einem mächtigen, großen Ganzen, dessen einzelne Richtungen Pfeiler und Bogenstützen jener gigantischen, in ewigem Fortbau begriffenen Brücke sind, die die Kultur über die verheerende Strömung barbarischer Völkerwogen hinweg von dem unterspülten Mutterboden des Orients nach dem fernen Ufer europäischer Gesittung gespannt hat.

Vierte Periode.

# Die jüdisch-arabisch-spanische Literatur.

750 bis 1200 n. Chr.

## Einleitung.

Die Bildung der klassischen Welt schien in den Fluten der Völkerwanderung zum großen Teil untergegangen, und der Geist der Geschichte mußte sich neue Formen suchen, um in diesen und durch sie frische Bildungselemente zu schaffen. Die staatlichen und rechtlichen Zustände hatten eine Umwälzung erlitten, aus der sich nur langsam und schwer eine neue Ordnung entwickeln konnte. Die Völker, denen das Christentum seine Lehre eröffnete, hatten eine furchtbare Rohheit auch über ehedem zivilisierte Länder verbreitet, und in die Kirche selbst war im Wandel der Zeit eine Fülle heidnischer Vorstellungen und Ideen eingedrungen. Die theologische Gelehrsamkeit war bis auf dürftige Ueberreste ausgestorben, die Wissenschaft geriet in Verfall und flüchtete sich in weltverborgene Klosterstätten, die sittlichen Zustände boten ein Bild tiefer Verkommenheit und Zuchtlosigkeit, die sich über den ganzen Schauplatz verbreitete, den die Kirche bereits beherrschte, und der um die Mitte des achten Jahrhunderts von heidnischen und anderen Elementen schon fest umgrenzt war.

Diese neuen Elemente hatte die Völkerwanderung des Orients in die Geschichte der Menschheit eingeführt. Im Jahre 622 trat in Mekka Mohammed als Verkünder einer neuen Lehre auf, die jene arabischen Stämme, welche bis dahin auf dem seit uralten Zeiten ihnen zugehörigen Gebiet der gewaltigen Halbinsel zwischen dem roten und persischen Meer dasselbe Leben geführt hatten, wie es ihnen von ihren Stammvätern aus den Tagen der Vorzeit überliefert war, geeinigt hat. Jahrhunderte waren vorübergegangen, ohne eine merkliche Spur der Entwickelung dieses Volkes zurückzulassen, bis Mohammed kam und in zwei Jahrzehnten durch Wort und Schwert sich das ganze weite Arabien unterwarf; und unmittelbar hiernach brachen die Araber, voll kriegerischer und religiöser Begeisterung, aus ihrem Heimatlande hervor, entrissen dem griechischen Reiche Syrien und Aegypten und dehnten ihre Herrschaft durch Eroberung Persiens bis an die Grenzen Indiens und des Kaukasus auf der einen, bis

Westafrika auf der andern und schließlich sogar über ganz Spanien, über Süd-Italien bis in das Herz des christlichen Europa aus, überallhin die Fahne des Propheten und seine Lehre, den Islam, verbreitend.

Das Judentum jener Zeit, das zwar abseits aller dieser Bewegungen stand, wurde durch sie doch mächtig beeinflußt. Hatte die Ausbreitung der Kirche seine Leidensgeschichte vermehrt, so mußte die Entstehung des Islam inmitten eines edlen und mutigen, stammverwandten Volkes die gedeihlichste Rückwirkung auf seine geistige Geschichte ausüben. Zum zweiten Male nach sechs Jahrhunderten sah Juda aus seinem Schoß eine neue Religion emporblühen, die ihr Bestes und Schönstes seinen geistigen Schätzen entlehnte. War doch Mohammed mit der Verkündigung aufgetreten, daß er von Gott durch den Mund des Erzengels Gabriel zu seinem Gesandten erkoren sei, der die alten Offenbarungen der Erzväter, von Moses und Christus, wieder in ihrer ganzen Reinheit herstellen solle; hatte er doch auf „das Volk der Schrift" zunächst sich gestützt und von diesem Traditionen, Geschichten und Satzungen aufgenommen, die die Gestaltung des inneren Lebens regelten, und die sich bald so fest in die Art des Lebens jener Stämme einwuchsen, als wären sie ihnen durch eine Tradition von Jahrtausenden überkommen.

Der Islam wuchs rasch zu einer bedeutenden staatlichen und geistigen Macht empor, der sich immer neue Elemente anschlossen und die mit den Trümmern der alten klassischen Bildung, die sie von den syrischen Heiden übernommen, schon ein Jahrhundert nach ihrem Entstehen eine neue Periode der Wissenschaften eröffnen konnte, an der sich die Juden eifrig beteiligten. Zum zweiten Mal war die jüdische Literatur von einer neuen geistigen Bewegung beeinflußt, deren Wirkungen wir in dieser schaffensfrohen Epoche kennen lernen. Wie einst mit dem griechischen, so vermählte sich jetzt der jüdische Geist mit dem arabischen, diesmal noch zu einer festeren Einheit.

Aber da die zahlreichen und mächtigen jüdischen Stämme Arabiens, von denen einzelne seit uralten Zeiten selbständig unter jüdischen Königen lebten, nicht der Fahne des Propheten folgen wollen, erhebt sich, wie einst das Christentum, nun auch der Islam gegen die Mutterreligion, und eine Aera blutiger Verfolgungen beginnt.

Erst später gelangen beide auf dem Boden Spaniens zu einem freundlichen Verhältnis, und es entwickelt sich dort eine Glanzperiode der jüdischen Literatur in der neuhebräischen Poesie, in der philosophischen Forschung und in der Entwickelung der Wissenschaften.

Dies ist das Gesamtbild der vierten Periode der jüdischen Literatur, das eine Skizze der äußeren Lage der Juden in jenen Jahrhunderten noch ergänzen mag; denn diese war keineswegs eine so glänzende, wie es nach der regen geistigen Entwickelung dieser Periode den Anschein haben möchte.

Zwar solange Mohammed noch glaubte die Juden für den Islam gewinnen zu können, eine Hoffnung, die manche Ueberläufer in ihm erzeugt und genährt haben, so lange war er ihnen günstig gesinnt, und der Koran warnt davor, die Bekenner des einzigen Gottes zu verfolgen. Ja, so weit ging Mohammed, daß er um der Juden willen ihren religiösen Festtag des zehnten Tischri, Aschura, einführen und die Richtung des Gebets statt nach der heiligen Stadt Mekka vielmehr nach Jerusalem feststellen wollte. Trotzdem fand der Islam nur wenige Anhänger unter den Juden, die ja in ihren religiösen Ueberlieferungen die Urquelle aller jener Lehren und Erzählungen bereits hatten, welche Mohammed neu verbreiten wollte; und nun erließ er die berühmte „Sura der Kuh" gegen die Juden und verfolgte sie als Ungläubige mit seinem Hasse. Erst unter den späteren Chalifen und arabischen Fürsten lebten sie in Ruhe. Eine glückliche Zeit begann für sie, als Spanien von den Sarazenen durch Tarik Abenzara 711 erobert wurde. Sie konnten jetzt unangefochten ihrer geistigen Arbeit leben und an der Förderung der Wissenschaften, die das maurische Spanien sich angelegen sein ließ, eifrigen Anteil nehmen. Man begegnet nun Räten, Schreibern, Leibärzten, ja Ministern jüdischer Abkunft, die neben ihrem Amt noch der Wissenschaft des Judentums und dem Wohl ihrer Glaubensgenossen leben. Nur selten wendet sich ein Sturm gegen sie, wie in Granada 1063 oder in Cordova 1157; selbst dann nur infolge auswärtiger politischer Ereignisse.

Auch in Aegypten, Syrien, Fez und Marokko blühen in jener Zeit jüdischer Gemeinden. Es ist ein seltsames Spiel des Zufalles, daß in einer der ältesten dieser Gemeinden in unserer Zeit Schätze jüdischen Schrifttums, hauptsächlich aus dieser Periode, gefunden wurden, nämlich in Kairo, aus dessen Geniza ja auch die bereits erwähnten Sirach- und Aquila-Fragmente hervorgegangen sind. Die Geniza ist eine altehrwürdige Institution in den jüdischen Gemeinden. Das Wort ist von dem hebräischen *ganaz* „sammeln, verbergen, aufhäufen, aufbewahren" abgeleitet, das seinerseits wiederum ein persisches Lehnwort ist, und bedeutet „Schatzhaus" oder „Aufbewahrungsort". Auf Bücher angewendet, heißt es dasselbe, wie Begräbnisort für Menschen. Wenn die Seele entflohen ist, bergen wir den Körper, um ihn vor Mißbrauch zu schützen. In gleicher Weise bewahren wir ein Buch auf, um es vor Profanation zu schützen, wenn es seinen Zweck erfüllt hat. Sein Inhalt aber

geht zum Himmel gleich der Seele. Die letzten Worte des Märtyrers R. Chanina ben Teradjon waren, als er, in Gesetzrollen eingehüllt, zum Scheiterhaufen ging: „Ich sehe das Pergament brennen und die Buchstaben fliegen in die Luft.“ Die Analogie von Büchern und Menschen war so sehr in das Gefühl eingedrungen, daß das Verbum ganaz, aufbewahren, selbst auf Grabsteinen benützt wurde. Als der große R. Eliezer begraben wurde, sagte man: „eine Rolle der heiligen Schrift wurde aufbewahrt“. Aus diesem Gefühl erwuchs wohl der Gedanke, unbrauchbar gewordene Kopien des Pentateuch in dem Grabe eines Schriftgelehrten niederzulegen. Noch öfter grub man für die „gestorbenen“ Bücher besondere Gräber auf dem Friedhofe oder barg sie in einem an die Synagogen angrenzenden Schuppen. Glücklicherweise wurden aber nicht allein „gestorbene“ Bücher, d. h. solche, die inhaltlich ihren Zweck erfüllt hatten, der Prozedur des ganaz unterworfen, sondern die Geniza dehnte ihren Schutz auch auf „invalide“ Bücher aus, d. h. solche, die infolge Mangel an Sorgfalt oder langen Gebrauchs defekt geworden waren; ferner barg man in der Geniza auf den Index gesetzte Bücher oder die Apokryphen, d. h. solche, an denen geistliche Behörden später Anstoß genommen hatten. Endlich fanden in der Geniza alle in der hebräischen Umgangssprache geschriebenen Dokumente Unterkunft: Poesie, Briefe und Rechnungsbücher, Urkunden und Verträge jeder Art, Entscheidungen und Protokolle, kurz alles, was entweder in hebräischer Sprache oder wenigstens in hebräischen Buchstaben niedergeschrieben war. Die Geniza der alten jüdischen Gemeinden ist somit eine Verbindung von Rumpelkammer für „gestorbene und invalide“ Bücher mit einem Archiv für weltliche Dinge.

In der Kairoer Geniza sind, seit S. Schächter im Jahre 1896 mit der Arbeit begonnen, seither ungefähr 100 000 einzelne Stücke gefunden und zum großen Teile nach England gekommen, unter denen höchst interessante und für Bibelkunde wie Literatur- und Sittengeschichte wertvolle Fragmente und Dokumente sich befinden, besonders für die bisher so dunkle Periode der Gaonim. Von diesen wurde schon eine große Zahl bearbeitet, eine noch viel größere aber harrt noch der Bearbeitung. Erst ein Index zu den Schätzen der Geniza, die sich jetzt hauptsächlich in Oxford befinden, wird diese für die Wissenschaft zugänglich machen.

Selbstverständlich verringert sich mit dem Schwinden der geistigen Bedeutung Babylon's, das die Führerschaft an Spanien abtritt, auch die Zahl der Juden in jenen Ländern des Orients mit Ausnahme Palästina's, wohin die religiöse Sehnsucht häufig schon fromme Pilger führt.

Ueber ihre sozialen Verhältnisse geben jüdische Touristen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts erschöpfende Auskunft.

Das Exilarchat in Bagdad leitete noch immer die religiösen Angelegenheiten und erstreckte seine Wirksamkeit auf alle dem Chalifat angehörigen Länder. Gerade die Machtfülle aber, die diese Behörde umgab, forderte die Opposition heraus, die sich in einzelnen bemerkenswerten Uebertritten zum Islam, noch mehr aber in dem Auftreten mehrerer falscher Messiasse, und am meisten in der Bildung einer Sekte geltend machte, in der man die versprengten Reste der alten Sadduzäer zu erkennen glaubte und mit welchen sich alle unzufriedenen Elemente, denen die Herrschaft der Akademien und Gaonim, die Macht des Talmuds und der Exilarchen unbequem war, alsbald vereinigten. Die mächtige Bewegung des Islam, der wie ein Samum durch die Wüste brauste, förderte eine solche Auflehnung gegen die Tradition, die die Rückkehr zum Schriftwort auf ihre Fahne schrieb, und deren Anhänger sich daher Karäer nannten.

Trauriger als unter dem Halbmond war die Lage der Juden unter dem Kreuz, das am Anfang des zweiten Jahrtausends sich Europa bereits zum größten Teil unterworfen hatte. Mit der Herrschaft der Geistlichkeit begann eine ununterbrochene Verfolgungsgeschichte der Juden, die nur geringe Abwechslung bietet, die meist von denselben Motiven ausgeht und zu denselben Resultaten gelangt, und die den Fortbestand des jüdischen Stammes während dieser ganzen Leidenszeit zu einem der größten geschichtlichen Rätsel macht. Die Kaiser erklären sie als Eigentum der Krone, als ihre Kammerknechte: die Päpste verdammen sie als Ungläubige und Feinde der Kirche; die Völker endlich verfolgen sie, weil sie in ihnen die Quellen jedes Unglücks sehen, das über sie gekommen, die Urheber alles Unheils, das das Mittelalter in so reicher Fülle über die Menschheit gebracht. Solange Lehenswesen, Faustrecht und Priestergewalt im westlichen Europa herrschten, so lange dauerte die Verfolgungzeit des jüdischen Stammes ununterbrochen fort. Erst mit dem Schwinden jeder einzelnen dieser weltbeherrschenden Mächte bricht hier und da ein Sonnenstrahl durch das Gewölk ihrer Leiden.

Im byzantinischen Reich fand in der bilderstürmerischen Regierungszeit Leo's des Isauriers die erste Judenverfolgung unter christlicher Herrschaft statt. Schon Basilius I., der Mazedonier, wollte die Juden durch Religionsgespräche zu dem Glauben bekehren, daß „Jesus der Gipfelpunkt des Gesetzes und der Propheten" sei. Er wie sein Sohn Leo VI., der Philosoph, verfolgten die Juden, welche nicht nach christlicher Vorschrift leben wollten und vertrieben diese. Zahlreiche Auswanderungen fanden deshalb in jener Zeit statt, die die ihrer Heimat beraubten Juden in entlegene Länder führten. Es ist bereits erwähnt worden, daß diese Auswanderungen

schon unter Leo dem Isaurier viele Juden aus Kleinasien nach der Krim und in das Land der Chazaren, eines mächtigen Volksstammes an der Wolga zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer, führten. Diese Chazaren, vor denen zu Zeiten die persischen Herrscher wie die byzantinischen Kaiser zitterten, gewährten den Juden Schutz und Freiheit in ihrem Lande; ihre Chakane wählten Juden zu Dolmetschern, Leibärzten und Räten, und unter einem der mächtigsten dieser Chakane, Bulam, gelangte das Judentum sogar auf den Thron der Chazaren nach einer Religionsdisputation zwischen einem Christen, einem Mohammedaner und einem Juden, aus der der letztere als Sieger hervorgegangen sein soll. Zwei bis drei Jahrhunderte dürfte sich das Judentum bei den Chazaren erhalten haben; während dieser Zeit wurden von den jüdischen Fürsten Lehrhäuser für das Studium der jüdischen Tradition errichtet und Staatsgesetze erlassen, die merkwürdigerweise als oberstes Prinzip die Duldung Andersgläubiger verkündeten. Diesem Prinzip entsprach auch die Zusammensetzung des obersten Gerichtshofs, der aus Bekennern aller drei im Chazarenreiche vertretenen Religionen bestand. Es ist natürlich, daß die jüdischen Chakane ihren Brüdern in fremden Ländern Hilfe leisteten, wenn sie einer solchen bedurften, und daß dieses mächtige Chazarenreich auch der jüdischen Literatur Stoff und Anregung geboten hat.

Erst im zehnten Jahrhundert wurden die Chazaren von den Russen besiegt und auf die Halbinsel Taurien beschränkt, im elften Jahrhundert vollständig vernichtet. Die jüdisch-chazarischen Prinzen flohen nach Spanien und ihre Nachkommen widmeten sich, wie es heißt, dort dem Talmudstudium. Die Juden selbst aber behaupteten sich noch längere Zeit auf der Halbinsel Taurien und nahmen später das Karäertum an, das in der Krim seit früher Zeit Anhänger gefunden hatte.

Am meisten wurden die Juden jener Periode natürlich von dem blutigen Entscheidungskampf zwischen Kreuz und Halbmond betroffen, der in den Kreuzzügen zum Ausbruch kam, die den lodernden Enthusiasmus der damaligen christlichen Welt nach dem heiligen Lande lenkten. Mangels einer strengen, zusammenhaltenden Leitung hatten sich schon vor der festgesetzten Zeit zum Aufbruch — Herbst 1096 — große Massen Volkes aus den unteren Ständen, namentlich in Frankreich und den Rheinlanden, auf den Weg gemacht und dessen Spuren durch zahlreiche und grausame Verfolgungen der Juden bezeichnet, in denen sie ebensogut Feinde Christi sahen wie in den fernen Sarazenen. In die ideal-phantastischen Tendenzen der Urheber der Kreuzzüge mischte sich alsbald ein grob materielles Interesse ein, das für alle derartigen Unternehmungen noch lange charakteristisches Merkmal blieb.

Für die Juden selbst und ihr inneres Leben bedeuten die Verfolgungen der Kreuzzüge einen sehr wichtigen geschichtlichen Wendepunkt, den wichtigsten vielleicht seit der Zerstörung Jerusalems, indem sie ihre Widerstandsfähigkeit hervorriefen und kräftigten, indem sie ferner die Versenkung in ihr geistiges Erbe, in ihr religiöses Leben, und damit in ihre strenge Abgeschlossenheit zur Folge hatten.

An dem passiven Heroismus der Juden brachen sich die Wellen des wilden Fanatismus der Kreuzfahrer, und es muß wohl selbst in jener wilderregten Zeit einen merkwürdigen Eindruck gemacht haben, wenn man ganze Gemeinden, Hunderte und Tausende von Juden, Greise, Väter, Mütter und Kinder mit derselben Kraft der Begeisterung und demselben Duldermut sich für den Gedanken ihres Glaubens freudig und mutig hinopfern sah. Mehr als zwölftausend Juden fielen in Deutschland allein als Opfer des ersten Kreuzzugs, dessen Vorboten von Metz und Trier aus ihren Raubzug unternahmen und bis nach Böhmen und Ungarn hin ausdehnten. Ja, die in ihrer Einfachheit tief ergreifenden Schilderungen zeitgenössischer Chronisten sind wahre Epen eines in seinen Motiven wie in seinen Folgen unerhörten Heroismus, der nur aus der heißen Liebe und unendlichen Begeisterung für eine religiöse Idee entspringen konnte, die wahrscheinlich tiefer wurzelte als jene phantastische Idee der Eroberung eines heiligen Grabes, die schon vorher Ströme unschuldigen Blutes gekostet hatte. Man muß die Aeußerungen dieses Heroismus kennen lernen, um den Gang der geistigen Entwickelung, hauptächlich aber, um die religiöse Poesie des Judentums nach ihren historischen Grundlagen zu verstehen und zu würdigen. In Trier wurden die Juden schon vor dem Herannahen des Raubzuges von solchem Entsetzen ergriffen, daß viele für sich und ihre Kinder freiwillig den Tod suchten. Frauen und Mädchen beschwerten sich mit Steinen und stürzten sich in die Mosel, um nicht von den frommen Wallbrüdern zur Taufe gezwungen oder geschändet zu werden. Als die Bedrängten den Kirchenfürsten Egilbert um Schutz anflehten, sagte ihnen dieser: „Bekehret Euch, so gebe ich Euch Frieden; bleibt Ihr aber verstockt, so wird mit Eurem Leib auch Eure Seele untergehen!" Nicht besser erging es den Juden in Speier und Worms. Namentlich in letzterer Stadt hausten die „Wölfe der Wüste" mit tierischer Raublust. Mehr als achthundert Leichen jüdischer Märtyrer wurden nach deren Abzug beerdigt. Mann und Frau, Braut und Bräutigam töteten sich, Mütter schlachteten ihre Kinder und diese starben auf dem Schoße ihrer Eltern mit dem alten Rufe: Schemah Jisrael! auf den todeszuckenden Lippen. Ein Jüngling, Simcha Kohen, der durch die Kreuzfahrer den Vater und sieben Brüder verloren hatte, ließ sich in die Kirche

führen, und im Augenblick, da er das Sakrament erhalten sollte, zog er ein Messer hervor und erstach damit einen Neffen des Bischofs. Natürlich wurde er in derselben Kirche noch zerfleischt. Große Heldentaten aber geschahen auch in Mainz und Neuß. Ein gelehrter Greis, Samuel b. Jechiël, hatte einen einzigen und schönen Sohn; er stieß ihm das Messer in die Brust und der Knabe sprach: Amen. Die Umstehenden aber riefen dazu: „Höre Israel!“ und stürzten sich mit diesem Ruf in die Fluten des Rheins. Eine Frau gebar, da sie verfolgt wurde; bevor die Mörder kamen, ergriff sie das Kind und schleuderte es aus dem Fenster, daß es starb. Dreizehnhundert Märtyrer fielen allein in Mainz, das Einheitsbekenntnis auf ihren Lippen, durch das Schwert ihrer Brüder oder der verfolgenden Feinde.

So ging es auch in Mörs und Kerpen, in Regensburg und in Prag, wie in vielen anderen Gemeinden auf dem ganzen weiten Wege, den die Kreuzritter zurücklegten, bis nach Ungarn, wo sie alle — etwa 200 000 Mann stark — ein schmähliches Ende fanden. Nicht einer von ihnen soll Jerusalem erreicht haben. Die Hauptarmee der Kreuzfahrer aber, die erst später auszog und die heilige Stadt eroberte, verfuhr mit den Juden kaum besser, und das erste Siegesopfer, das sie der Religion der Liebe in Jerusalem darbrachte, war ein entsetzliches Blutbad, das sie unter den Juden anrichtete. Die Unglücklichen wurden in die Synagoge getrieben und erlitten dort, nachdem diese in Brand gesteckt wurde, einen qualvollen Tod.

So endete der erste Kreuzzug. Die folgenden waren getreue Kopien des gewaltigen Vorbildes. Obwohl Kaiser Heinrich IV. nach seiner Rückkehr aus Italien sein Mißfallen über die Verfolgungen aussprach und den Juden seinen Schutz angedeihen ließ, obwohl 1103 Fürsten und Bürger feierlich geschworen hatten, „daß sie fortan mit den Juden in Frieden leben wollten“, und Philipp I. von Frankreich ihnen zum Schutz sogar besondere Vorstädte in Paris und anderen Orten anwies, brach doch wiederum mit dem beginnenden zweiten Kreuzzug, wie auf gemeinsame Verabredung, eine wilde Hetzjagd gegen das schutzlose Duldervolk gleichzeitig an der Seine wie am Rhein und an der Donau, in Afrika und Spanien aus. Zwar warnte der ehrwürdige Peter v. Clugny davor, „die Fluchbeladenen dem Tode zu weihen“; Gott wolle nicht, „daß sie ausgerottet würden, sondern sie sollen wie der Brudermörder Kain zu großen Qualen, zu größerer Schmach, zu einem Leben, ärger als der Tod“, aufbewahrt bleiben. Nichtsdestoweniger forderte auch der zweite Kreuzzug in Deutschland wie in Frankreich zahlreiche blutige Opfer.

Zu gleicher Zeit aber hatten die Juden in Afrika unter den Almohaden schwere Verfolgungen zu bestehen. Nach der Er-

oberung Marokkos verlangte Abdulmumin von den Juden die Bekehrung zum Islam und trieb die Widerstrebenden aus. Viele wanderten nach Spanien und Italien, viele starben als Märtyrer in der Heimat, nur wenige nahmen zum Schein den Islam an.

Als die Almohaden den maurischen Teil Spaniens, besonders Andalusien, erobert hatten, begannen auch dort die Verfolgungen der Juden. Ihre Synagogen wurden zerstört, ihre Lehrhäuser gegeschlossen, und sie selbst mußten den Wanderstab ergreifen. In Toledo fanden sie eine Zufluchtsstätte; die christlichen Könige Alfons VII. und Alfons VIII. beschützten die Verfolgten und auch Alfons II. von Aragon war ihnen gewogen.

In Mitteleuropa behielten inzwischen die Judenverfolgungen den epidemischen Charakter, den sie etwa seit dem ersten Kreuzzug angenommen hatten. Eine blutige Verfolgung in Blois, 1171, ist deshalb charakteristisch, weil mit ihr der Wahn, als brauchten die Juden zu ihrem Passahfest Christenblut, vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte aufloderte. Vierunddreißig Männer und siebzehn Frauen erlitten den Feuertod um einer böswilligen Verdächtigung wegen. Während ihre Lage in Südfrankreich eine verhältnismäßig günstige war, wurde sie in Nordfrankreich mit dem Regierungsantritt des Königs Philipp August II. eine sehr schlimme. Ohne jede Veranlassung ließ er 1180 an einem Sabbath alle Juden in ihren Synagogen gefangen nehmen und einkerkern. Nachdem sie ein großes Lösegeld entrichtet, wurden sie allerdings wieder freigelassen, aber schon im nächsten Jahr durch ein Edikt aus dem Lande gewiesen. Ihre Synagogen wurden in Kirchen verwandelt, ihre unbewegliche Habe für den Staatsschatz eingezogen.

Nicht minder entsetzlich gestaltete sich der dritte Kreuzzug für die unglücklichen Juden. Wiederum predigte ein fanatischer Mönch, Fulko von Neuilly, im Auftrage des Papstes Innocenz III. den fanatischsten Judenhaß; wieder wurden am Rhein, wie in Frankreich, in England und in Italien zahlreiche Juden gemordet und geplündert.

Ueberblickt man die Lage der Juden in jener Zeit, etwa zu Ende des zwölften Jahrhunderts, ehe noch die Wolken des Glaubenshasses den Horizont der Menschheit gänzlich verdüstert hatten, in den Hauptländern der drei Erdteile der alten Welt, so wird man finden, daß sie in Asien und Afrika zahlreicher waren und verhältnismäßig sicherer lebten, während die europäischen als geistig bedeutender erscheinen. Das Herz des Judentums aber war, seitdem die Akademien zu Sura und Pumbeditha geschlossen wurden und der Ruin eines mächtigen Reiches auch den babylonischen Primat des Judentums zerstörte, in Spanien. In sämtlichen fünf Reichen der pyrenäischen Halbinsel, unter Chalifen und Königen,

lebten Juden; in Castilien, Leon und Aragon, wie in Portugal und Navarra. Auch das südliche Spanien hatte, ehe die fanatischen Almohaden es in Besitz nahmen, zahlreiche und blühende Gemeinden in Cordova, Sevilla, Lucena, Granada, Toledo.

Mehr als 12000 Gemeindemitglieder zählte Toledo, und von ihren Synagogen heißt es, daß „sich an Schönheit keine anderen mit ihnen vergleichen ließen“. Unter den spanischen Juden gab es in der Blütezeit, die etwa drei Jahrhunderte währte, viele wohlhabende, gebildete und tapfere Männer, zum Teil in wichtigen Stellungen und in hohem Ansehen. Auch in Südfrankreich erhält sich lange Zeit ein gleiches Verhältnis zwischen Juden und Christen; augenscheinlich unter spanischem Einfluß herausgebildet. Eine Glanzperiode mitten im Exil war die Geschichte der Juden in Spanien während dieses Zeitraums, die natürlich auch auf ihre Literatur die gedeihlichste Rückwirkung ausüben mußte.

Der Jude war Spanier geworden; er war nicht „Sache“ der Geistlichkeit und nicht „Kammerknecht“ des Kaisers, sondern frei in der Stellung zu Christen wie zu Mohammedanern; in Wesen und Sprache, in Haltung und Stellung, in Literatur und Leben mit seinen andersgläubigen Mitbürgern wetteifernd, gebildet und bildend, freudig die Genüsse des Lebens ergreifend, in ritterlichen Uebungen sich stählend, an Musik, Tanz und Festmählern Anteil nehmend und die Sprache des Landes wie eine Muttersprache redend, die als ein süßer Klang der Erinnerung ihn auch in das Exil begleitet und noch Jahrhunderte hindurch seine Umgangssprache bildet.

Ein ganz anderes Bild bieten die Juden in Deutschland und in Nordfrankreich. Der auf ihnen lastende Druck hatte auf ihr inneres Leben eine trübe Rückwirkung. Ein weltabgewandtes Büßertum, eine mystische Frömmigkeit machten sich geltend und verdrängten die Freudigkeit des Studiums, den Ernst der Wissenschaft. In der Ungewißheit darüber, was der nächste Tag bringen werde, mußte man den heutigen — nach alter Vorschrift — zu Buße und Gebet benutzen, die das böse Verhängnis abwenden sollten. In den Verfolgungen sah man nur Strafen für begangene Sünden und den Antrieb zu immer peinlicherer Beobachtung und Ausführung aller Gesetze und Verordnungen. Brach dann ein Lichtstrahl besserer Tage durch, so sah er ein furchtsames, in seine engen Gassen gebanntes, dem allgemeinen Volksleben in Sprache und Sitte entfremdetes, den Welthändeln, soweit sie nicht sein eigenes Geschick betrafen, gleichgültig oder wohl gar feindlich gegenüberstehendes Volk, das ausgeschlossen war von dem Besitz jedes Grundeigentums, von der Ausübung vieler bürgerlichen Gewerbe und dadurch geradezu auf den verderblichen Wucher, gegen den die gelehrten Rabbinen jederzeit predigten und lehrten, wie auf

einen erbärmlichen Kleinhandel hingedrängt wurde. Je größer die Abgaben waren, die die Juden den Christen, den Päpsten wie den Kaisern, den Fürsten und Städten bezahlen mußten, je öfter ihr Besitztum und ihre Habe geraubt und gestohlen wurde, desto größer waren natürlich die Zinsen, die sie von ihren christlichen Schuldnern forderten, zumal es ja keineswegs ausgeschlossen war, daß nicht ein neues Edikt sämtliche Darlehen der Juden für aufgehoben erklärte. Dazu kamen Kopfsteuer, Judensteuer, Krönungssteuer und zahlreiche andere Abgaben, die die „Kammerknechte" dem Kaiser zu leisten hatten und wofür er ihnen das Recht zu leben — aber auch nur dieses, und gar oft nicht einmal dieses — gütig gewährte. Ist es zu verwundern, daß unter solchen drückenden Verhältnissen der Kulturzustand der Juden kein gedeihlicher war? Oder muß man nicht vielmehr über die Zähigkeit staunen, mit der sie trotz aller dieser Verfolgungen dem Studium des Talmuds oblagen, und die geistige Regsamkeit ehren, die ungeachtet alles Drucks doch noch Männer der Wissenschaft, Dichter und Gelehrte, aus ihren Reihen hervorgehen ließ?

Noch trostloser war der Kulturzustand der Juden in den orientalischen Ländern. In Bagdad bestand zwar noch ein Lehrhaus und ein Exilarchat; aber sie vermochten keine Wirkung mehr auf die in Aberglauben versunkenen Massen auszuüben, die in mechanischer Weise die vorgeschriebenen Gesetze ausübten, daneben aber zahlreiche Unsitten von Mohammedanern wie von Christen angenommen hatten. Dazu gehörte vor allem das Wallfahrten zu den Gräbern frommer Männer; es wird erzählt, daß 70000 bis 80000 Juden alljährlich vor dem Neujahrstage zu dem vermeintlichen Grab des Propheten Hesekiel in Südbabylonien, in der Gegend der Stadt Kufa, gezogen seien, um dort die Feste in Buße und Gebet zu verbringen. Ein anderer Wallfahrtsort war ihnen das sog. Mausoleum des Esra bei Nahar-Samara am Tigris. Natürlich verehrten sie neben Gräbern auch Reliquien, und zahlreiche Wundermärchen verdrängten die Grundideen des Judentums.

Am günstigsten war die politische und soziale Lage der Juden in Italien, wo fast während des ganzen Mittelalters jener entsetzliche Fanatismus nur selten aufkommen konnte, dessen erstes Opfer gewöhnlich die Juden waren. Um so merkwürdiger ist es aber, daß dort ihre geistige Bedeutung in dieser Periode nicht eine höhere und ihr Kulturzustand erst in späteren Zeiten ein freierer wurde. In der Blütezeit der jüdischen Literatur ist Italien nur ein Durchgangsland für eine ihrer beiden Hauptströmungen, die von Palästina aus sich durch Kleinasien, Norditalien und Frankreich nach Deutschland ergießt, während die andere von Babylon aus mit den Arabern ihren Weg über Nordafrika nach Spanien nimmt. Man hat die

erstere die germano-fränkische, die zweite und ungleich wichtigere die sepharadische (Sepharad heißt bei den Rabbinen Spanien) genannt. Für diese hat das Halacha-Studium nur nebensächliche Bedeutung; nach dem Muster der arabischen Wissenschaft betrieb sie vor allem grammatische und philosophische Studien, förderte sie die neuhebräische Poesie und beteiligte sich an dem Aufschwung der allgemeinen Wissenschaften, während für die erstere Richtung das Talmudstudium und die Bibelexegese die beiden Hauptfächer der wissenschaftlichen Tätigkeit waren.

In religiöser Beziehung waren bis zur zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts das Gaonat und die beiden babylonischen Akademien zu Sura und Pumbeditha noch fast für alle Juden der Diaspora, mit Ausnahme vielleicht der freien jüdischen Stämme Arabiens, maßgebend. Erst ein eigentümliches Ereignis, das etwa um das Jahr 960 vorfiel, soll dieser unbeschränkten Herrschaft Babylons ein Ende gemacht haben. Es wird in einer Chronik erzählt, daß vier jüdische Gelehrte in jener Zeit eine Reise zu ihren Glaubensgenossen in Europa unternommen hätten, um bei diesen Beiträge zur Erhaltung der Akademie zu sammeln. Das Schiff, das sie getragen, sei auf der Fahrt von Bari aus von einem maurischen Admiral genommen, die vier Gelehrten gefangen und als Sklaven verkauft worden. Den einen, Schemarjah b. Elchanan, hätte das Schicksal nach Alexandrien geführt; er sei von der dortigen jüdischen Gemeinde ausgelöst und hierauf zum religiösen Oberhaupt der Gemeinde in Kairo erwählt worden; der andere, Chuschiël, sei an der Küste Afrikas verkauft worden und kam dann nach Kairovan; ein Dritter, Mose b. Chanoch, sei nach mannigfachen Schicksalen in Cordova ausgelöst und dort als Rabbiner gewählt worden. Der Name des Vierten ist verloren gegangen. Es ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß er nach Frankreich gelangte. Die Historizität dieser Erzählung ist allerdings in neuerer Zeit durch das in der Geniza zu Kairo aufgefundene Autograph eines Briefes von dem erwähnten Chuschiël an seinen angeblichen Schicksalsgenossen Schemarjah aus dem Jahre 1000 stark erschüttert.

Die Akademie zu Sura wurde bald darauf nach siebenhundertjährigem Bestande geschlossen. Die Männer, die aus ihr hervorgegangen, haben der Hegemonie Babylons ein Ende bereitet und das Talmudstudium in alle Länder getragen.

Auch das Lehrhaus in Pumbeditha ging nach kurzem Glanze allmählich ein, und mit ihm erlosch die Würde des Gaonats etwa um das Jahr 1040 gänzlich. Das Judentum hatte fortan in Europa seinen geistigen und religiösen Mittelpunkt, und Spanien übernahm die Führung über das zerstreute Israel für die nächsten Jahrhunderte. Es spielte fortan dieselbe Rolle wie einst Judäa und

Babylon; selbst die Blüte der Bibelforschung und des Talmudstudiums in Frankreich und Deutschland konnte ihm die Führerschaft nicht streitig machen, die erst am Schluß dieser Periode, nach dem Tode des Mannes, dem die ganze Judenschaft freudig huldigte, zwischen Spanien, Italien und Frankreich sich teilte.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung, die aus diesen Wanderungen des jüdischen Geisteslebens erkennbar hervortritt und in dem ganzen Verlauf desselben sich deutlich bestätigt: Die jüdische Literatur hat stets nur in einem Lande wirklich geblüht und dort ihren Schwerpunkt gehabt! Von Judäa aus, das ihre erste und reichste Blütezeit bis zum Abschluß der biblischen Literatur und der Mischna sah, wanderte sie nach Babylon, wo Halacha und Haggada zu ihrer allseitigen Ausprägung gelangten, und von da wiederum nach Spanien, wo ihre zweite Blüteperiode aufging.

In dieser merkwürdigen Erscheinung liegt aber auch zugleich die Möglichkeit einer systematischen Behandlung der jüdischen Literatur, obwohl sie kein eigenes Vaterland hatte, und der jüdische Stamm über alle Länder der Erde verstreut, an der geistigen Entwickelung jedes einzelnen Landes mehr oder minder regen, jedenfalls aber stetigen Anteil nahm.

In der Beobachtung dieser geistigen Regsamkeit verschiedener Ländergruppen tritt aber noch eine andere nicht minder wichtige und noch nicht nach Gebühr gewürdigte Erscheinung hervor, die nämlich, daß die Literatur der Juden, produzierend oder reproduzierend, fast überall mit den geistigen Hauptströmungen des sie umgebenden Völkerlebens gleichen Schritt hält, meist von demselben beeinflußt, oft auch dieses befruchtend, aber fast stets auf der Höhe desselben stehend. In keinem Lande Europas — man kann kühnlich den Satz ohne jede Einschränkung hinstellen — stand die Kultur der Juden während des ganzen Mittelaters unter dem Niveau der allgemeinen, in manchem erhob sie sich sogar über das Niveau der allgemeinen Kultur des Volkes. Und zwar seltsamerweise gerade am ehesten in den Ländern, wo die Juden als solche grausamen Verfolgungen und erniedrigenden Bedrückungen ausgesetzt waren. Es gilt aber jene eigentümliche und die geistige Triebkraft dieses Stammes bezeugende Erscheinung im höheren geistigen Sinne natürlich nur für jene Länder und Völker, die selbst eine Nationalliteratur hatten. Sobald sich eine solche in den Ländern romanischer Zunge wie in Deutschland bildete, nahmen die Juden an ihrer Entwickelung Anteil, wie die Kulturgeschichte der nächsten Periode dies dartun wird.

Von einem Zweig der jüdischen Literatur, von ihrer religiösen Poesie, hat schon vor Jahrzehnten, noch ehe deren Schätze allgemein zugänglich, ja überhaupt noch ehe sie in so reicher Zahl wie

gegenwärtig bekannt waren, ein kompetenter Beurteiler behauptet, daß „die jüdische Poesie überall eher gediehen als die Poesie des Wohnlandes, in welchem sie exilierte". Mit gewissen Einschränkungen, die aus der Betrachtung über den Ursprung der neuhebräischen Poesie sich von selbst ergeben werden, dürfte dieser Satz auf volle Berechtigung Anspruch erheben, wenn man hinzufügt, daß der eigentliche Schauplatz der jüdischen Literatur in dieser Periode zunächst Babylon, dann aber Spanien und Frankreich gewesen ist.

Aus diesem äußeren Umstand erhellt aber auch die Bedeutung der Periode, die man getrost als die wichtigste Epoche der nachbiblischen Literatur bezeichnen kann. Die Kollektivliteratur erweitert sich zu einem umfassenden Schrifttum, in dem zahlreiche literarische Individualitäten erkennbar hervortreten; der Orient tritt die Führerrolle an den Okzident ab: die beiden bedeutsamen Tatsachen bezeichnen den Gang und die Fortentwickelung der jüdischen Literatur in dieser Periode und für die Folgezeit.

---

## I. Die Anfänge der neuhebräischen Poesie und der Wissenschaft.

Als eines der wichtigsten Momente, das den Juden ihre geistige Fortentwickelung erleichterte und diese mächtig förderte, ist das Sprachtalent, welches ihnen eigentümlich scheint, erkannt worden. Ohne diese universalistische Begabung, fremde Sprachen zu erlernen und durch fremde Formen den eigenen Wortschatz zu erweitern, wäre der jüdische Stamm in der Zerstreuung unter alle Völker und in alle Länder der Erde vielleicht verkümmert. Keinesfalls hätte er es zu der wissenschaftlichen Stellung gebracht, die er sich wirklich errungen hat. Kaum ein Jahrhundert nachdem die Juden in Aegypten wieder aufgenommen, schreiben jüdische Schriftsteller in griechischer Sprache, und Philo zeigt sich des griechischen Ausdrucks so mächtig, daß seine Schriften in dieser Richtung sogar mit denen Platon's verglichen wurden. Ein gleiches gilt von den römischen Juden, deren Beteiligung an der Literatur den Aerger der Dichter hervorruft. Und wiederum, kaum hört man überhaupt von arabischen Juden, so wird auch von ihnen berichtet, daß sie die arabische Sprache sich angeeignet zu haben und in dieser dichten und schreiben. Schon zweihundert Jahre nach Mohammed sprechen die Juden in Kairowan wie in Bagdad eine und dieselbe Sprache, nämlich arabisch. Sie helfen sogar den Syrern, die den Arabern die Kenntnis der griechischen Literatur vermittelt haben, und bringen es auch in der arabischen Literatur zu angesehener Stellung und Bedeutung; schon die wichtigen rabbinischen Elemente

des Koran weisen auf eine Mitwirkung gelehrter Juden oder jüdischer Renegaten hin, von denen einzelne als Freunde und Apostel des Propheten auch namhaft gemacht werden. Noch fehlt es an genauer Kunde, wie die Wissenschaft sich bei den Arabern durch Vermittelung der syrischen Christen, jener Ketzer, die am Ende des fünften Jahrhunderts aus Edessa vertrieben wurden und später, im sassanidischen Reiche ungestört ihrer Gedankenarbeit lebend, die griechische Wissenschaft für die Nachwelt retteten, zuerst entwickelt und verbreitet hat; aber durch das Dunkel, das jene Epoche des Ursprungs der griechisch-arabischen Wissenschaft bedeckt, leuchten doch auch jüdische Namen, deren Träger sich an dem großen Werk der Vermittelung und Verbreitung der Wissenschaften unter den bildungsfrohen Arabern beteiligt haben.

Ja, schon vor Mohammed haben die Juden so regen Anteil an der arabischen Nationalpoesie genommen, daß aus ihren Reihen am Anfang des sechsten Jahrhunderts einige der besten Sänger hervorgingen, von denen Samuel ibn ʿAdijja (ca. 600) ein edler arabischer Dichter, ein Freund des Sangesfürsten Imrulkais, ein Held und Liebling seines Stammes ist wie dieser. „Die wildbizarren Naturszenen des Landes, der Stolz auf eine unvermischte Abkunft, die Begebnisse einsamer und gefahrvoller Wüstenstreifereien, der Freiheit Hochgefühl, der Tapferkeit und Abenteuerlust ruheloser Drang, Lobpreisung der Kühnheit und Gastlichkeit, Hohn über Feigheit und Kargheit, die unaufhörlichen Fehden der Stämme untereinander“, alle diese Elemente, aus denen sich die altarabische Wüstenpoesie zusammensetzt und zu denen noch ein demütiger Zug inniger Liebe und Gottestreue sich gesellt, mögen auch die Motive in den Dichtungen Samuel's gebildet haben, aus dessen Leben sprichwörtlich gewordene Züge der Tapferkeit, Ritterlichkeit und Freundestreue aufbewahrt sind, und von dessen schon durch Zeitgenossen gefeierten Gesängen außer mehreren kleineren das folgende Bruchstück noch sich erhalten hat, in dem Samuel sich und sein Volk besingt:

Die Panzer des Kinditen hab' ich treu bewahrt,
Gegeb'nes Wort zu brechen ist nicht meine Art.
Des Ahn's Vermächtnis rufet zu mir laut:
Sieh', Samuel, daß daure, was ich gebaut.
Der Ahnherr baute mir das hohe, feste Schloß,
Den Feinden Trotz zu bieten, niemals mich verdroß.
Herr, leite mich zurecht, wenn ich vielleicht geirrt,
Verführung nah' mir nicht, sonst werd' ich noch verwirrt;
Armbänder luden mich von Golde zum Genuß,
Ich sprach: Bewahr! weil ich die Pflicht erfüllen muß.
Dem Manne, der nicht mit Schmach beflecket seine Ehre,
Steht jedes Kleid so an, als wenn's das schönste wäre.
Der, dessen Seele nicht Unbill ertragen kann,
Verdienet nicht den Preis, der wird gezollt dem Mann.

Sie schmähen uns, daß wir so wenig an der Zahl,
Ich sagte: Wenig sind Großmüt'ge überall.
Nur wenige derer, die uns glauben, sind im Leben,
Von Männern, Jünglingen, die nach dem Höchsten streben.
Uns schadet nicht der Feinde Zahl, die Nachbarschaft,
Vermehrt durch ihre Zahl wird Anseh'n uns und Kraft.
Wir haben einen Berg, wohin sie sicher flüchtet,
Wenn abgestumpft und von der Welt zu Grund' gerichtet;
Sein Fuß, er wurzelt tief, tief unterm tiefsten Staube,
Zum höchsten Himmel reicht empor des Mutes Glaube.
Des Todes Liebe macht, daß uns die Toten nahen,
Indes sie weigern sich, dieselben zu empfahen.
Noch keiner ist von uns in seinem Bett gestorben,
Der traf es recht, der sich den Tod im Kampf erworben.
Die Seelen fließen aus auf uns'rer Schwerter Spitzen,
Weil nirgends anders sie, bereit zu fließen, sitzen.
Die Kämpen Mose's wir, bei denen stumpf kein Schwert,
Bei denen nie ein Geiziger wird hoch geehrt.
Die Lügen strafen wir, die Menschen, die uns schänden,
Sie aber wagen's nicht, das Wort uns umzuwenden.
Stirbt uns ein Herr, ersetzt ihn gleich ein and'rer Mann,
Und was der Edle sagt, wird allsogleich getan!
In Asche sinkt bei uns das Feuer nie zusammen,
Wir schmähten nie Ansiedler, welche zu uns kamen.
Berühmt beim Feinde sind die Tage, wo wir streiten,
Das Mal, das Stirnhaar uns'rer Pferde, glänzt von weiten.
Die Schwerter schwingen wir im Osten und im Westen,
Die schartigen, vom Hieb' auf Panzern, eisenfesten.
Die Pfeile ruhen nicht, kein Schwert wird eingesteckt,
Bis jedes nicht im Leibe des Erschlag'nen steckt.

Die Kasside Samuel's ist nach maßgebendem Urteil eins der schönsten Gedichte der alten Araber; und dieses Urteil erleidet auch dadurch, daß nur ein Teil derselben als unzweifelhaft echt gilt, keinen Abbruch.

Die Literaturgeschichte kennt außer Samuel noch etwa fünfzehn vormohammedanische Poeten jüdischer Abstammung, unter denen der Sohn und Enkel Samuel's, sowie Schureih b. Imran, Kấb b. al-Aschraf, Aûs vom Stamme Kureitha, und zwei Dichterinnen Sara und Asma, welch' letztere Spottgedichte auf Mohammed und seine Anhänger dichtete und deshalb getötet wurde, hervorragen. Der Grundton ihrer Dichtungen atmet arabischen Stolz und folgt arabischer Sitte. Auch sie legten hohen Wert wie ihre arabischen Sangesgenossen auf den Beifall der Frauen, und fast alle von ihnen erhaltenen Gedichtsplitter zeigen teils direkt, teils in der Anwendung weiblicher Verbalformen, daß sie sich auf eine ungenannte Schöne beziehen. Nie findet sich bei ihnen ein Anklang jüdischer Ideen oder biblischen Geistes. Nichtsdestoweniger wird behauptet, daß sie, obgleich völlig arabisiert, doch selbst in Gedichten, die nach der Weise des Landes Kampfesmut und Frauenliebe besingen, einen

fremdartigen Ursprung durchblicken ließen. Von dem Juden Schureih b. Imran wird das folgende am ehesten einen Anklang an biblische Vorbilder verratende Verspaar überliefert:

Verbrüdere dich mit den Edlen,
Wenn du einen Weg zur Verbrüderung mit ihnen findest,
Und trinke aus ihrem Becher,
Wenn du auch doppeltes Gift daraus trinkest.

Als dann der Islam mit dem Koran in der einen und dem Schwert in der andern Hand seinen Eroberungszug durch die Welt des Orients zunächst eröffnete, kamen auch die jüdischen Stämme Arabiens mit ihren Glaubensgenossen in Palästina, Syrien und Babylon wieder in nähere Verbindung und brachten in die Länder des Gaonats, die unter der Alleinherrschaft des Talmuds lebten, den Geschmack und die Liebe für die arabische Sprache mit. Kaum ein halbes Jahrhundert nachdem die Mohammedaner Palästina und Babylon erobert hatten, beteiligte sich schon ein Jude aus Basra, wo der Islam eine herverragende Bildungstätte besaß, Masardjaweih (883), an der arabischen Uebersetzung oder Erklärung der medizinischen *Pandekten des Presbyters Ahron*, eines Arztes in Alexandrien zur Zeit des Kaisers Heraklius, aus dem Syrischen. Aber von seinen Werken hat sich fast keins im Original erhalten. Und auch an der Bearbeitung der die geographischen Längen- und Breitegrade bestimmenden astronomischen Tabellen, die man die Ma'muni'schen (829) nach dem gleichnamigen Chalifen nannte, haben Juden mitgearbeitet. In diesem wie im folgenden Jahrhundert tritt eine ganze Reihe von Uebersetzern medizinischer, mathematischer und astronomischer Schriften, von Grammatikern, Astronomen, Naturkundigen und Aerzten jüdischer Abstammung auf. Maschallah (754—813) war einer der ersten arabischen Astrologen. Sahl, genannt Rabban al Tabari (800), vielleicht identisch mit Sahl b. Bischr (ca. 820), einem bekannten Astrologen, übersetzte wissenschaftliche Werke, wenn auch nicht, wie man geglaubt hat, den ganzen Almagest des griechischen Astronomen Ptolemäus, der später das Grundbuch geworden ist, auf dem sich die astronomische Wissenschaft des Mittelalters aufbaut, und dessen Bilder und Zahlen mehrere Jahrhunderte lang bei Arabern wie bei Juden kanonisch bleiben. So z. B. seine Annahme von 1022 Fixsternen, von dem 24000 Meilen betragenden Umfang der Erde, von der Bewegung des Saturn um die Erde einmal in 59 Jahren, von der Sonne, die 170mal größer als die Erde und 6800mal größer sei als der Mond u. dgl. m. Sein Sohn Ali b. Rabban (oder auch Ali b. Sahl abul Hassan, 850), der später zum Islam übertrat, verfaßte ein größeres medizinisches Kompendium, *Paradies der Weisheit*. Er war der Lehrer hervorragender medizinischer Autoritäten. Zu diesen

„Vätern der neuen Bildung“ gehörten auch Sind b. Ali (829), ein Hauptmitarbeiter an den sog. Ma'muni'schen astronomischen Tafeln, Bischr b. Pinchas b. Schueib (ca. 997), „der Rechner“, Ibn Simaweih (1037), ferner ein ungenannter Jude, der aus Indien astronomische Tafeln nach Arabien gebracht und dort mit einem indischen Gelehrten, Kanka, verkehrt haben soll. Derselbe Jude hat wohl auch an der ersten Uebertragung der indischen Schakalfabeln Kalila we-Dimna für den König al-Saffach in der Mitte des 8. Jahrhunderts mitgewirkt, die später erst hebräisch bearbeitet wurden. So wurden die Araber schon im achten Jahrhundert mit indischer Medizin und Astronomie vertraut, ehe noch die griechischen Wissenschaften zu ihnen gelangten.

Auch einzelne pseudepigraphische Schriften weisen auf diese Zeit frischen Wissensdranges hin; und so wird man kaum fehlgehen, wenn man die *Baraitha* des Samuel, obwohl diese nur byzantinische und griechische Einflüsse aufweist und nur die Elementaranschauungen der astronomischen Geographie kennt, in jene Periode verlegt. Pietätvolle Verehrung oder oberflächliche Verwechselung hat dieses Kompendium der Astronomie, in welchem Lehren über den Himmelsbau, über Sonne, Mond und Sterne, über Sternbilder und den Wechsel der Jahreszeiten mitgeteilt werden, dem als Astronomen bekannten Amoräer Samuel zugeschrieben. Ebenso gehört die Schrift über elementare Geometrie, die unter dem Namen *Die 49 Middoth des R. Nathan* bekannt ist und die in 48 Paragraphen abgeteilt auch *Mischna der Maße* genannt wird, jener Zeit an; andererseits wieder verraten wissenschaftliche Partien in manchen pseudepigraphischen Schriften, etwa wie die drei astronomischen Kapitel in den bereits erwähnten *Pirké de Rabbi Elieser* und der gleichnamigen *Baraitha*, ebenfalls den Einfluß der neuen Wissenschaften. Die erste dieser Schriften, aus der spätere Schriftsteller oft geschöpft, ist also wohl das älteste astronomische, die zweite das älteste mathematische Werk in hebräischer Sprache, während die beiden letzteren Schriften, die an talmudische Elemente anknüpfen, „eine von der griechisch-arabischen Wissenschaft noch unberührte, etwas phantastische Anschauung des Weltgebäudes“ geben. Im Osten durch die indisch-arabischen, naturwissenschaftlichen Studien bald verdrängt, drang sie in Europa durch das Medium eines italienischen Schriftstellers bis in die kabbalistischen Schriften deutscher Juden des zwölften Jahrhunderts ein.

Zum Teil aus denselben Quellen ist jene apokalyptische Literatur hervorgegangen, die etwa um die Mitte des achten Jahrhunderts ihren Anfang und erst zwei oder drei Jahrhunderte später ihr Ende gefunden hat. Diese Pseudepigraphie ist der treueste Ausdruck der Leiden und Verfolgungen, die die Kinder Israels damals zu

ertragen hatten. Trost und Hoffnung wird in diesem noch nicht genügend erforschten Schrifttum Propheten und Königen, Thannaïten und Schriftgelehrten in den Mund gelegt. Die Siege des Christentums und die Kriege des Islam spielen eine wichtige Rolle, die wichtigste der Messias selbst, der in allen Formen und Gestalten erscheint, um sein unglückliches Volk zu erlösen. Die interessanteste, wenn auch vielleicht späteste dieser messianischen Apokalypsen ist das *Buch Serubabel (Sepher Zerubbabel)*, eine Geheimschrift, in der die Erlösung für das Jahr 1058 verheißen wird. Der unbekannte Dichter führt Serubabel, der auch sonst ein Held der Haggada ist, nach Rom und bringt ihn dort mit dem Messias, dem Sohn David's, zusammen. Auch der Engel Metathron erscheint ihm in Rom und verkündet ihm Namen, Zeit und Heldentaten des neuen Messias, der Israel sammeln, den Armilaos — eine stehende Figur der apokalyptischen Haggada, ein Symbol vielleicht für Rom und den Satan — vernichten, Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen wird. Die *Zehn Zeichen*, die *Kriege des Messias*, die *Verkündung der Zukunft*, das *Buch des Elia*, die *Geschichte unseres Messias, des Gerechten*, vor allem die *Geheimnisse des Rabbi Simon b. Jochai (Nistharoth de R. Schimʿon b. Jochai)* gehören sämtlich in diese Literaturrichtung. Nur die letzte dieser Schriften, wahrscheinlich die älteste, ist dem vollen Wortlaut nach bekannt, auch schon kritisch untersucht worden. Sie bietet ein abgerundetes, poetisches Bild von der Messiaszeit und den ihr vorausgehenden Kämpfen, Leiden und Welterschütterungen. „Die heilige Stadt wird dann zwar vom Feuer aufgezehrt, aber ein neues Jerusalem wird der Herr vom Himmel herabsenden und einen neuen Tempel, zu dem alle Völker wallen werden. Zwei Jahrtausende wird diese glückliche messianische Zeit umfassen, dann wird das jüngste Gericht mit allen seinen Schauern heraufziehen, Himmel und Erde werden altern, Sonne und Mond verblassen, Berge wanken, die Pforten des Paradieses und der Hölle sich öffnen, die Frevler werden in diese, die Frommen in jene einziehen, jener harret ewige Pein, dieser ewige Seligkeit.“ Aus der apokalyptischen Literatur ist dann diese Messiasidee in die gottesdienstliche Poesie Israels übergegangen, in der sie Jahrhunderte lang den Einschlag des Gewebes bildet.

Man darf aber weder mit dieser pseudepigraphischen Literatur streng ins Gericht gehen, noch auch vergessen, daß die mit ihr zusammenhängenden Studien, wie die über Geschichte, Astronomie, Medizin und Mathematik, auch den Juden der talmudischen Periode nicht fremd waren, und daß die Vertreter des neuerwachten wissenschaftlichen Strebens also in der Tat nur an den Namen und zum Teil auch an die Arbeit jener Lehrer des Talmuds und der Mischna anzuknüpfen brauchten. Schon damals bildeten Naturkunde und

Medizin, Mathematik und Astronomie, vor allem aber die Geschichte selbst gar oft den Uebergang von Halacha zur Haggada, und die Kenntnis dieser Wissenschaften war daher den Lehrern des Gesetzes nicht fremd. Medizinische, naturhistorische und astronomische Lehren erscheinen schon im Beginn der vorigen Periode als Baraitha's. Die Kalenderberechnung Hillel's II. stimmt mit dem Metonischen Zyklus überein, während es allerdings nur eine Fabel ist, daß R. Josua schon im Jahre 89 n. Chr. den 70-jährigen Umlauf des kleinen Halley'schen Kometen berechnen konnte, oder etwa daß Gamaliël, den ein späterer Lehrer gar mit Galen identifiziert, sich eines Fernrohrs bedient habe. Durch solche Annahmen bildete sich im Laufe der Zeit nicht bloß unter den Juden, sondern auch unter Griechen, Syrern und Arabern leicht die Ansicht aus, daß „alle Weisheit von Israel stamme", eine Ansicht, die nicht nur von Aristobul und Numenios, sondern auch von den arabischen „Brüdern der Reinheit" und sogar noch im christlichen Europa oft wiederholt wurde. Viele Lehrer des Talmuds standen allerdings auf der damaligen Höhe der Wissenschaft, und es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß nicht bloß ihre Kalenderberechnung eine wissenschaftliche war, sondern daß sogar auch die Knochen des menschlichen Körpers im Talmud übereinstimmend mit der neuern Anatomie aufgezählt werden, und daß verschiedenen Mischna's oder Baraitha's geometrische Sätze zugrunde lagen, die damals nur wenigen Mathematikern bekannt sein mochten.

Der wissenschaftliche Geist war also den jüdischen Lehrhäusern nie ganz fern geblieben. Aber die wissenschaftliche Arbeit und die Entwickelung im Geiste der Zeit hatte allerdings Einbuße erlitten durch die kodifikatorische Tätigkeit, die unwillkürlich das freie Streben einengte und den Geist in die Fesseln des Gesetzes schmiedete. So erscheint es wohl glaublich, daß man dort, wo jene Wissenschaft zuerst erwachte und die ersten Blüten trieb, entweder von der Herrschaft der Tradition, die die erste gaonäische Periode immer mehr befestigt, nichts wußte, oder, sofern dies doch der Fall war, sich von dieser zu befreien strebte. Der frische Hauch des Islam wirkte auch hier belebend und kräftigend, und die Rückwirkung auf das Gebiet des Judentums ist eine unverkennbare, auch wenn sie nicht ausdrücklich durch verschiedene historische Tatsachen bekräftigt würde. Allerdings darf diese Wirkung auch nicht übertrieben und auf alle geistigen Strömungen jener Epoche willkürlich ausgedehnt werden, in der nahezu unvermittelt die Beschäftigung mit der Erkenntnis der Sprache und mit der Vokalisation des biblischen Textes neben dem Ausbau der liturgischen Poesie und der immer mehr sich vertiefenden Mystik, die kodifikatorische Tätigkeit der Gaonim, die immer strengere Geltung der gesamten Tradition

forderte, neben der neuerwachten allgemeinwissenschaftlichen Tätigkeit einhergehen. Nur aus Rückschlüssen ist eine einigermaßen sichere Einwirkung des arabischen Geistes auf verschiedene Gebiete der jüdischen Literatur zu ermitteln, wie sie in der Bildung einer Opposition gegen den Talmudismus und in den Keimen der Poesie hervortritt, die in den zwei Jahrhunderten nach dem ersten Auftreten Mohammed's die Liturgie der Synagoge nahezu vollständig ausgebildet hat.

* *
*

Am ehesten möchte man, denkt man nur an die arabische Sangesfreudigkeit, eine Rückwirkung auf das poetische Schaffen innerhalb der jüdischen Kreise annehmen. Der eigentümliche Charakter jener altarabischen Lyrik, „oft stark mit epischen Tönen versetzt, oft didaktisch zum Sinn-, Sprüch- und Rätselwort sich zuspitzend“, mit ihrem wortkargen Ausdruck und doch wiederum stürmendem Lauf, mit ihren kühnen und blitzenden Bildern, mit ihren oft durch eine ganze Kasside laufenden, eintönigen Reimverschlingungen: er kehrt auch schon in den ersten Dichtungen der neuhebräischen Poesie wieder und weist klar auf die Einwirkung jener aus Blütenschmuck und Schattenduft gewobenen arabischen Volkspoesie hin, die schon vor Mohammed in frischer Originalität erblühte und die durch den Glanz des Islam zu formaler Verfeinerung gehoben wurde.

Ein erheblicher Unterschied bestand allerdings zwischen der Poesie der Araber und der Juden, und zwar vor allem in der Wahl der Stoffe. Während jene die Freiheit und Ritterlichkeit, die aufopfernde Treue und die glutvolle Liebe, das Pferd und die Geliebte, die Rache und das Schwert besangen, hatten diese nur einen einzigen, unveränderlichen Stoff, den sie aber in tausend und abertausend Variationen behandelten: Gott und Israel, die Liebe zu Gott und die Trauer um Zion! Insofern weht durch die neuhebräische Poesie der gleiche Grundton wie durch die religiöse Lyrik der Bibel, deren Psalmen und Klagelieder ja die Wurzel und den Stamm bildeten, der immer frische Blüten trieb. Als ein neues Moment zu dem prophetische und psalmistische Ideen fortsetzenden Schemah und der Thephilla war in der talmudischen Epoche die Belehrung durch den Midrasch getreten.

Nun aber wurde auch dieser Midrasch niedergeschrieben, und die homiletischen Vorträge der Synagoge bedurften einer Neubelebung, ebenso wie die ganze Gebetordnung, die dem erweiterten Bedürfnis der Gemeinde für den Umkreis der religiösen Feste und Trauertage nicht mehr genügte. Schon vorher war das tägliche Gebet nach verschiedenen Richtungen hin, die aber alle in dem einen

Grundton zusammentreffen, ausgebildet worden. Es beginnt mit Hymnen zum Lob des Weltschöpfers, an die sich der Dank für den wiederverjüngten Tag, dann die *Keduscha*, „als Vereinigung der jüdischen Gemeinde mit den Naturmächten, die als Engel gedacht werden“, und das Gebet um Erleuchtung durch die Gotteslehre schließen. Als der älteste Bestandteil des Gottesdienstes wurde bereits das *Schemah* genannt, das Bekenntnis der Uebernahme der göttlichen Herrschaft und der religiösen Pflichten, dann die ständige Erinnerung an die nationale Wiedergeburt Israels durch die wunderbare Erlösung aus Aegypten und die darin sich kundgebende göttliche Waltung. Ihm folgt die *Thephilla*, wiederum durch einen Hymnus eingeleitet und „die ewigen Besitztümer des Geistes auf die nötigen Gaben des Lebens erflehend“. Diese erhebenden poetischen Gedanken schließen aber — und das ist das Charakteristische an den jüdischen Gebeten — jeglichen Bezug auf das Leben des einzelnen völlig aus. Sie sind fast durchweg Kollektivgebete, aus dem religiösen Volksbewußtsein hervorgegangen und das gesamte religiöse Denken und Empfinden in den Kreis der Betrachtung ziehend.

Die Erweiterung des Gottesdienstes, die sich immer dringender als ein unabweisliches Bedürfnis herausstellte, konnte aber natürlich nur auf der Grundlage des Midrasch vorgenommen werden. „Die Haggada hatte ihre Triebkraft verloren, der Midrasch fing an zu erstarren; es war die Zeit gekommen, daß der Pijjut den Midrasch ablöse, wenn die Ueberlieferung wieder belebend auf die Gemeinde wirken sollte.“ Hatte den Propheten der Weise, der Gesetzkundige abgelöst, so fand der Psalmist seinen Nachfolger in dem Vorbeter, der das Organ des religiösen Gesamtbewußtseins war. Dieser bildete dann aus dem unübersehbar reichen Material der Haggada die religiöse Dichtung aus, die mit ihrem Laubwerk den Grundstock der Gebetordnung umwunden hat. Die nationale Größe und Leidenszeit, Israels glorreiche Vergangenheit, traurige Gegenwart und trostreiche Zukunft, der unwandelbare Glaube an Gottes Vorsehung und Walten, das Verhältnis Israels zu Gott und zur Menschheit: das waren die Stoffe der religiösen Dichtung, die sich aus den einfachen Bestandteilen des Schemah und der Thephilla zu einer so reichen gottesdienstlichen Ordnung entwickelt hat, welche in sich allein „eine Schatzkammer von Religion und Geschichte, von Poesie und Philosophie“ birgt. In den poetischen Festgesängen, die das religiöse Jahr zu führen und auszufüllen hatten, erstand also der Midrasch zu neuem Leben. Der religiöse Dichter — Pajtan, von dem griechischen *ποιητής* — war der Erklärer und poetische Bearbeiter der Haggada, und sein Werk, *Pijjut*, war eine Kunstdichtung, die die alten Sagen- und Gedankenkreise in freier Bearbeitung der Gemeinde vorführte. So entstanden *Pijjut* und

*Selicha*, so die *Aboda*, die poetische Bearbeitung des feierlichen Tempeldienstes für den Versöhnungstag, so die *Hoschaʿnoth* für das Hüttenfest, die *Asharoth* für das Wochenfest, so die *Keroba* und *Keduscha*, der *Jozer*, der *Ophan*, die *Geʾula* u. a. als Einschaltungen in den Grundstock des Rituals, dann die *Kinoth* oder Klagelieder, für den Festtag des 9. Ab, und die *Selichoth* für die Bußtage.

Waren aber die älteren Gebetstücke meist kurz in der Form und durchaus knapp im Ausdruck, ohne Reim und Metrum, so wurden sie später als poetische Bearbeitungen der Haggada weitschweifiger, nahmen alphabetische Satzfolge und eine gewisse Reimform an, die schließlich auch die Akrosticha in die Poesie der Synagoge einführte. Man hat vielfach nach den Urbildern dieser poetischen Formen in der Literatur jener Zeit gesucht und bald die Araber, bald die Syrer oder gar die Griechen als die Vorbilder derselben entdeckt. Der Einfluß der syrischen religiösen Poesie, die ja auch zuerst die Akrosticha hat, ist allerdings ein unverkennbarer; und mit Recht hat ein Forscher auf diesem dunklen Gebiete die Wahlverwandtschaft zwischen beiden Literaturen durch die Behauptung erhärtet, daß manches poetische Stück des Syrers Ephrem, wörtlich ins Hebräische übersetzt, kaum seinen Ursprung verraten würde, wie denn überhaupt Form und Inhalt der syrischen religiösen Poesie manche auffallende Aehnlichkeit mit der altsynagogalen darbieten. Nicht mindere Wahrscheinlichkeit hat aber auch die Annahme, daß die arabische Dichtung auf die neuhebräische Poesie schon in ihren ersten Anfängen eingewirkt habe, da alle Gebete bis auf jene Zeit, wo sich der jüdische mit dem arabischen Geist zuerst auf den Fluren hellenischer Bildung trafen, biblisches Gepräge in Form und Sprache tragen. Während also die biblischen alphabetischen Psalmen nachweislich das Vorbild der ältern syrischen und christlichen Kirchenpoesie waren, wurde die syrische Psalmodik später wiederum Vorbild und Muster der synagogalen Dichtung: eine Wanderung und Wandelung, die sich zwar in ihren geschichtlichen Gängen nicht mehr genau verfolgen läßt, die aber ästhetische Vergleichung und Untersuchung fast zur Gewißheit erhoben haben.

Der älteste der bekannten Poeten der Synagoge steht freilich noch als Autochthone da. Weder Vaterland noch Zeitalter desselben, weder Vorbilder noch Muster, nach denen er sich gebildet, sind bekannt. Aber seine Schöpfungen, als deren Heimat und Zeit man wohl das Palästina am Ende des siebenten Jahrhunderts ansehen darf, verraten poetischen Schwung und künstlerische Reife, so daß man wohl glauben darf, er sei nicht der einzige und auch nicht der erste gewesen, der den Tempeldienst des Versöhnungstages mit seinen poetischen Arabesken verziert habe, sondern Jose b. Jose, auch ha-Jathom (die Waise) genannt, der so ver-

waist am Eingang in den Garten der religiösen Poesie steht, sei nur ein Mittelglied in der Kette jener Dichter gewesen, die das Ritual der jüdischen Liturgie aus seinen Grundstücken durch den Midrasch erweitert und ausgebaut haben. In seiner *Aboda* für den Versöhnungstag, die merkwürdigerweise eine jener Poesie im ganzen noch ziemlich fremde Naturschilderung enthält — die strenge Scheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf konnte natürlich nur zum Preise Gottes der Naturschilderung den Zutritt gestatten — ist die folgende Stelle von poetischem Gefühl durchweht:

Ihm singt der Mund aller Geschöpfe,
Von den Höhen schallt, aus den Tiefen sein Ruhm.
Einziger! ruft die Erde, Heiliger! der Himmel.
Aus dem Wasser tönen Lieder für den Mächtigen in der Höhe;
Majestät kommt aus dem Abgrund, Hymnen von den Sternen,
Rede von dem Tage, Gesang von der Nacht.
Seinen Namen verkündet das Feuer,
Der Wald läßt Melodien hören,
Das Tier lehrt Gottes überwältigende Größe.

Als ein liturgisches Epos hat man diese *Aboda* des Jose b. Jose bezeichnet, dessen Verse, noch ohne Reimklang und Silbenmaß, hohes Alter beweisen, während die alphabetische Satzfolge, das einzige Künstliche, schon auf die Zeit der neuerwachten synagogalen Poesie hindeutet. Von tiefer Wirkung ist aber das zweite reimlose Gebetstück, *Tekiatha*, für den Neujahrstag bestimmt, das sich von Jose b. Jose außer einer Selicha für den Versöhnungstag noch erhalten hat; in ihm wird mit dumpfdröhnendem Donnerton die verheißene Auferstehung der Menschheit geschildert:

Aus Gräbern Dröhnen, von Höhen Stürmen,
Wenn von Gebein, auf dem sich Hügel türmen,
Erschallen wird der längst Entschlafenen Stimme.
Hoch auf den Bergen seht das Banner wehen!
Mächtiger Hall des Schöpfers wird ergehen
Und laut dann jubeln der Verstummten Stimme!

Als ein merkwürdiges Beispiel für die Wanderungen der Sage durch alle Länder der Erde mag die Tatsache gelten, welche die vergleichende Forschung auf diesem Gebiete von jeher sehr viel beschäftigt hat, daß eine der ältesten Aboda's, die aber augenscheinlich der des Jose b. Jose nachgebildet ist und die das babylonische Synagogenritual schmückte, sowie verschiedene Stücke des Sabbathgebets keinem andern als dem Apostel Petrus zugeschrieben werden, der sich im hohen Alter bekehrt und diese religiösen Gedichte zum Zeichen seiner Reue geschaffen haben soll. Die Sage stammt jedenfalls daher, daß der Name eines alten Synagogendichters, vielleicht Simon b. Kaipha, mit dem hebräischen des Apostels, Simon Kepha, gleichlautet. Und so ist der Apostel, ebenso

wie später ein Christ und ein Bischof, von der geschichtlichen Sage zum hebräischen Pajtan gemacht geworden. Wenn Sagen dieser Art sich vielfach an Glaubensverfolgungen knüpfen mochten, indem man durch diese die Mönche zu besänftigen suchte, so verdankt das hebräische *Leben Jesu* (*Tholedoth Jeschu*), das sicher aus dem pseudepigraphischen Evangelienkreise der Ebioniten stammt und frühestens im 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr. entstanden ist, seinen Ursprung vielmehr dem Kampf zwischen den verschiedenen christlichen Sekten und dem Rabbinismus. Auch dieses, in vier verschiedenen hebräischen Rezensionen vorhandene Werkchen, das nach neueren Forschungen sogar die Grundlage des nordischen Baldurmythus geworden sein soll, erzählt die Sage von dem Apostel Petrus oder Simon Kepha, der zur Taufe gezwungen, zum Heil Israels die Apostelrolle übernommen habe, im Herzen aber Jude geblieben sei und während der sechs Jahre, die er in Rom in einem Turm zugebracht, sehr viele Pijjutim gedichtet, die sogar den Beifall der Exilsfürsten gefunden, und die er allen jüdischen Gemeinden der Diaspora zugeschickt habe. Daneben habe er seinen neuen Glaubensgenossen milde Gesinnungen gegen die Juden einzuflößen gesucht.

Der erste Dichter, der, soviel bekannt, die hebräische Poesie mit dem Reim beschenkte, war Jannai (ca. 700), wahrscheinlich ebenfalls ein Palästinenser, und sein Muster war jedenfalls die arabische Reimprosa. Mag immerhin der Ursprung des Reims tief verborgen liegen im Dunkel der Urzeit, aus dem Kreise der niedern Sinnenwelt haben wohl erst semitische Völker durch den Reim die Sprache zur Dichtkunst erhoben und so eine tiefe und reiche Quelle des Wohllauts eröffnet, die Menschen wundersam anzog und, wo sie einmal überströmt, alle Dichtung ergreift, die natürlich auch der bildungsfähigen hebräischen Sprache neuen dichterischen Geist einflößen mußte. Die Araber verbanden damals den Reim noch nicht mit dem Rhythmus, sondern nur mit Versen, welche bloße Absätze darstellen. Genau dasselbe Bild bieten die älteren liturgischen Lieder der hebräischen Poesie. Erst später vermählte sich, und zwar auf europäischem Boden, der Reim mit dem Rhythmus, und diese Verbindung trägt auch in die hebräisch-spanische Dichtung neue Versarten hinein, während die synagogale Poesie, wie sie sich nach dem Vorbild Jannai's und seiner Vorfahren entwickelte, bei jenen ursprünglichen Formen stehen blieb und dadurch, wie durch die Ueberfülle des verarbeiteten und poetisierten Haggadastoffes, eine Dunkelheit und Schwerfälligkeit, später auch eine Verworrenheit und sprachliche Verwilderung sich aneignete, die die deutsch-französische Synagogenpoesie nicht zu ihrem Vorteil von der spanisch-arabischen unterschieden hat.

Jannai selbst zeigt schon in seinen versifizierten Gebetstücken manche Fehler dieser Richtung, die mehr auf den Inhalt als auf die Form ein starkes Gewicht legt, und der dieser Inhalt, die poetische Bearbeitung des Midraschstoffes, unter den Händen gleichsam, oder richtiger im Munde des Pajtan, zu einer so riesenhaften Ausdehnung anwuchs, daß notwendig das grammatische Bewußtsein, ebenso wie das Gleichmaß der Form, die Klarheit des Inhalts und der poetische Gehalt leiden mußten.

* * *

Außer Jose b. Jose und Jannai klingen nur noch etwa vier Namen aus der Frühzeit der synagogalen Poesie herüber: Jochanan ha-Kohen, David b. Huna, Pinhas und Jehoschuah. Ihre Schöpfungen werden sich von denen der genannten Dichter wohl kaum zum Vorteil unterschieden haben. Noch stärker treten aber diese Mängel an dem Nachfolger Jannai's, der vielleicht auch sein Jünger war, an Eleasar b. Jakob Kalir aus Kirjath-Sepher (Tiberias?, ca. 750) hervor, bei dem sie allerdings mit großen und rühmenswerten Vorzügen sich verbinden, die ihn zum fruchtbarsten und bedeutendsten Dichter der synagogalen Poesie jener Epoche gemacht haben. Eleasar b. Kalir ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen, die in der religiösen Poesie des Judentums auftreten; weder sein Vaterland noch sein Zeitalter sind bis jetzt genau bestimmt worden. Daß er ein Palästinenser war, darf wohl mit Sicherheit angenommen werden. Weist doch die ganze Entwickelungsperiode der synagogalen Poesie auf Palästina als Ursprungsland hin. Kaum zwei Jahrhunderte nach seinem Auftreten bemächtigte sich schon die Sage seines Namens, indem sie erzählte, daß er von den Kuchen (collyris), die sein Vater ihm in der Jugend gegeben, die Gabe des Gesangs empfangen habe, ähnlich wie einst Pindar von den Bienen des Hymettos. Und schon den ersten jüdischen Chronographen und Forschern der jüdisch-spanischen Literatur gilt Kalir, der allem Anschein nach im Anfang des neunten Jahrhunderts in Palästina oder Syrien gelebt hat, als ein thannaïtischer Gelehrter der Vorzeit; so ist es in der Tat dahin gekommen, daß in der synagogalen Literatur „kalirisch" ungefähr so viel bedeutet, wie in der epischen Poesie das Wort „homerisch".

Aber die Aehnlichkeit zwischen den Hellenen und den Juden beschränkt sich nur auf jene äußeren Umstände. Im poetischen Schaffen kann eine größere Verschiedenheit kaum gedacht werden. Freilich tritt auch bei Kalir oft eine elementare poetische Gewalt hervor, und eine hohe dichterische Begabung spricht namentlich aus seinen Gebeten für den Neujahrstag; die meisten von den mehr als 200 Gebetstücken, die Kalir gedichtet, zeichnen sich wohl durch

Kühnheit in der Behandlung einer toten Sprache, aber auch durch Schwerverständlichkeit aus.

Merkwürdig bleibt nur an diesem Dichter die souveräne Beherrschung des pajtanischen Kunststils, die aber auf viele unbekannte Vorgänger schließen läßt, sowie die Kraft, mit der er die ganze Sagenwelt des jüdischen Altertums in seine Festgebete verflicht, wie er die Massen der Haggada und Halacha aufeinanderschichtet und sie mit gewaltiger Hand beherrscht, dabei aber Sprache und Ausdruck oft mit Willkür behandelt. Viel bewundert und oft getadelt, staunenswert und unverständlich erscheint dem modernen Auge Kalir's Poesie in der Tat wie jene italienischen Nuraxa's, mit denen man sie verglichen, als man Sardinien noch für die Heimat des Dichters hielt. Aber der Vergleich bleibt auch noch zutreffend, nachdem die Forschung inzwischen Kalir auf den Boden des heiligen Landes verpflanzt hat. Denn seine Dichtungen gleichen in Wirklichkeit jenen gigantischen Denkmälern, die als Zeugen einer grauen Vorzeit emporstarren, „unbewegbare, vielkantige Felsstücke, unregelmäßig, aber doch künstlich ineinander gefügt, ohne Mörtel und Kalk, wie von Riesenhand zugehauen, daß sie ineinander greifen," rätselhaft in ihrer Bedeutung und in ihrer ganzen Erscheinung.

Schwer und gewichtig wie diese Pyramiden erscheinen die Dichtungen Kalir's, reich an erhabenen und großen Zügen, aber oft auch dunkel und hart in ihrem Ausdruck. Der Inhalt überwältigt bei ihm oft die Form und beherrscht dieselbe. „Kalir durchzieht unter der Last selbstauferlegter Fesseln, wie Akrosticha, alphabetarische Reihenfolge, Einflechtung von Bibelversen, künstlicher Formen, die tiefen Fluten der Halacha wie sein Element, Feuer aus Klippen schlagend." Seine dichterische Begabung tritt in dem folgenden für den Neujahrstag bestimmten Ghasel, einer Schilderung des Weltgerichts, erkennbar hervor:

Dein Ruhm, deiner Allmacht Preis erfüllet die Weiten der Erde,
Es erschallt vom Himmel Gericht, da banget schweigend die Erde.
Es stürmt heran der Tag des Zorns, es dröhnen die Tiefen der Erde.
Der Posaunen gewaltiger Hall ergehet und mahnet die Erde.
„Heil den Frommen!" ertönt's im Jubel vom Ende der Erde.
Schauer und Schrecken und Grauen und Angst verwirren die Erde,
Stehest Du auf zum Gericht, zu strafen die Grenzen der Erde.
„Bahnet, ebnet den Weg!" ruft's zitternd empor von der zitternden Erde.
Herrlicher, Mächtiger, du antwortest mit mildem Tone der Erde:
Warum banget das Land, o jauchzet, Tiefen der Erde! —
Mögen sie's sehen, erkennen, daß er ist König der Erde.
Wie sie im Himmel ihn preisen, so loben ihn seine Gegrüßten der Erde!

Auch in den Gebetstücken für das Wochenfest regt der Genius des Dichters seine Flügel; sie sind im Ausdruck fast ohne

Tadel. „Die Donnerschläge der anhaltenden Reime kann keine europäische Sprache wiedergeben, und den Blitz der Kürze haben die helfenden Hilfs- und Fürwörter ausgelöscht,“ bemerkt der Uebersetzer einer Keroba Kalir's für das Wochenfest, die also beginnt:

Die Stimme erklang des Gottes der Götter,
Die Erde ward hell, es kam Judas Retter.
Die Sterne erdröhnten im feurigen Wetter,
Es barsten die Himmel wie welke Blätter,
Und aus der Höhe donnert Posaunengeschmetter:
Da packt die Völker, sie mit den Götzen,
Beklemmung, Schmerz, Angst und Entsetzen.
Betroffen springen in gewaltigen Sätzen
Libanon und Sirjon wie junge Farren,
Und Karmel, Baschan, Tabor harren,
Von ihrem Gipfel herab mit stolzem Blick.
Doch die Hohen der Höchste setzet zurück.

Der Herr erwählt natürlich den kleinsten der Berge, den Sinai, um auf ihm zu offenbaren „das Berge spaltende Wort“:

„Ich, der Ewige, bin dein Gott, dein Hort,
Dessen Tun ist tadellos,
Der Himmel bauet riesengroß,
Räume zimmert im Erdenschoß,
Vor Fluten leget ein Schloß.
Und lenket wie ein Roß
Der Himmelslichter Glanz,
Die im Reigentanz
Führen den Tag und die Nacht.
Ich will — und der Donner kracht,
Ich schaffe Blitze, Tau, des Regens Macht,
Ernähre Pflanz' und Blüte,
Was atmet, ich behüte;
All eurer Geister
Bin ich Meister;
Jeglichem nach seiner Weise
Laß' ich zubereiten
Zum Wohlgeschmack die Speise;
Ich gebe Tod, gewähre Lebenszeiten
Selber lebend Ewigkeiten;
Erhaben, dauernd immerdar,
Ist meiner Wunderzeichen Schar:
Ich beschütze dich
Im Bunde mit edlen Vorfahren,
Ich erlöse dich
Von Lasten der Barbaren,
Dem Abgrund winke ich, daß er sich erschließe
Und sein Rachen sie verzehre,
Und dir einen Weg ich ebne im Meere,
Dich ich speise mit des Manna's Süße:
Ich habe aus Nationen dich erlesen,
Teurer mir, als eine je gewesen!

Auch an Naturschilderungen ist Kalir nicht arm, und gerade in einem seiner schwerverständlichsten Gebete, dem sogenannten *Tal* oder Tau- und Regengebet für das Hüttenfest, werden „die Tautropfen Funken eines von der Naturgröße erglüheten Herzens, die allerdings vor der nationalen Flamme erblassen", so daß die oft aufgeworfene Frage wohl berechtigt erscheint, ob etwa der höhere poetische Flug, zu dem der Inhalt den Dichter erhob, auch den Sinn für Form und Schönheit reiner erhalten, während dieser ihn dort verlassen habe, wo nur die erdrückende Last äußerlicher Schwierigkeiten den Anschein eines künstlerischen Gebildes bieten.

Fast scheint es so. Denn neben gedankenreichen und erhabenen Dichtungen Kalir's finden sich künstliche und schwülstige Stücke, in denen kühne Neubildungen und rätselhafte Anspielungen den Wortsinn oft so verhüllen, daß man kaum noch durch das wildwachsende Gestrüpp neugebildeter Wortformen und schwerfälliger Gedankenreihen den Geist des biblischen Altertums oder auch nur den der talmudischen Haggada durchschimmern sieht.

Kalir ist, wie bereits erwähnt, das Vorbild der deutsch-französischen Synagogalpoesie geworden. Seine Pijjutim haben in Deutschland, Frankreich und Italien Eingang in den jüdischen Ritus gefunden und eine Schule gebildet, während sich ihnen der spanische Ritus verschlossen hat. Der Unterschied, wie er sich zwischen diesen beiden Hauptströmungen der religiösen Poesie herausbildete, kann nicht treffender und schärfer hervorgehoben werden, als durch den Kanon, daß in den spanischen Pijjutim die Stelle mit ihrem Schöpfer spreche, in den französischen und deutschen aber die Israeliten zu ihrem Gotte beten.

---

## II. Karäer und Rabbaniten.

In merkwürdigem Anklang an eine rabbinische Baraitha, deren kulturgeschichtliche Wandelungen von den Amoräern zu den Arabern nachzuweisen der vergleichenden Sagenforschung vorbehalten bleibe, findet sich bei den Mohammedanern die Ansicht, daß die Vortrefflichkeit einer Religion nach der Menge der Sekten sich beweisen lasse. Sie schreiben deshalb dem Judentum 70, dem Christentum 71 und dem Islam, als der Krone aller Religionen, 72 Sekten zu. Liegt dieser Ansicht die Meinung zugrunde, daß sich in den vielen Parteispaltungen die Denkfreiheit und geistige Unabhängigkeit der Bekenner einer Religion auspräge, so hätte sie allerdings einen Schein von tieferer Berechtigung. Und auch die historischen Tatsachen dürften für diese Ansicht stimmen. Wo Kampf ist, da ist Leben, und die Ruhe ist auch in Glaubenssachen oft gleichbedeutend

mit Erstarrung. Aus dem Kampf um die religiöse Wahrheit sprühen die Funken der Begeisterung und entzünden die Liebe in dem Herzen der Bekenner zu mächtiger Flamme.

Andererseits zeigt aber gerade die Geschichte des Judentums, daß eine Religion auch ohne bedeutende Sekten fortbestehen und gedeihen könne. Seit Israel, aus dem Exil heimkehrend, von den Samaritanern am Aufbau des zweiten Tempels gehindert worden, hatte das Sekten- und Parteiwesen begonnen. Aber keine dieser Sekten hatte eine eingreifende Bedeutung und eine nachhaltige Wirkung auf die Entwickelung der jüdischen Religionsgeschichte ausgeübt. Man kann sie alle aus der Geschichte des Judentums sich fortdenken und wird zu der Ueberzeugung gelangen, daß seine Entwickelung trotzdem kaum einen andern, höhern Gang eingeschlagen hätte. Die Samaritaner waren zur Zeit des Talmuds nur noch ein kleines Häuflein, das sich in Nablus zusammendrängte, ohne Geschichte, ohne bedeutsame Literatur, ohne religiöse Entwickelung, ein verdorrter Zweig; die alten Sadduzäer, Essäer und Pharisäer aber als Sekten des Judentums anzusehen, wäre gleichbedeutend mit einer vollständigen Verkennung des historischen Entwickelungsganges. Es waren Parteien, die in verschiedenen politischen und religiösen Fragen verschiedenen Ansichten huldigten, die jedoch, wo es gegen den Feind Israels ging, einmütig zusammenstanden.

Aber die Erinnerung an die alten Parteien im Judentum erweckt doch die Frage: Was war im Wechsel der Zeit aus ihnen geworden? Daß die Essäer in den Schoß des Christentums eingingen, das sie begründen halfen, steht wohl außer Frage. Ebenso, daß die Pharisäer den Kern des Rabbinismus in seiner Fortentwickelung bildeten. Aber die Sadduzäer? Jene mächtige Adels- und Priesterpartei, sollte sie wirklich sang- und klanglos untergegangen sein? Fast scheint es so, wenn man ausschließlich den talmudischen Quellen folgen wollte. Nur sehr selten taucht ihr einst so stolzer Name flüchtig in einer rabbinischen Diskussion auf, um rasch wieder zu verschwinden, nachdem natürlich ihre Lehren nochmals für unwahr erklärt worden sind. Ein Windmühlenkampf gegen die versprengten Reste einer ehedem überaus mächtigen Partei schien den Lehrern des Talmuds zweck- und bedeutungslos.

Da taucht mit einem Mal zwar nicht der Name, wohl aber die Idee wieder auf, die die sadduzäische Opposition einst beseelte. Es scheint, daß der belebende, jugendlich frische Hauch des Islam diese Ideen aus ihrer Grabesruhe zu neuem Leben erweckt habe. Schüchtern zwar und verschämt traten sie zuerst auf, eine leise und unmerkliche Opposition gegen die Herrschaft des Rabbinismus, die den freien Geistern drückend geworden war, bahnt ihnen den Weg,

Pseudomessiasse wie Serini, Abu b. Isaak aus Isfahan und sein Nachfolger Judgan verkünden bald lauter ihre Ideen; da mit einem Mal sehen wir die versprengten Reste sich sammeln und zu frischem Kampf gegen die Synagoge erstehen.

Die Motive dieser neuen Opposition gegen den Talmudismus, die mit dem Auftreten des *Anan b. David* (761) begonnen, lagen in der Zeit und ihren Kämpfen; nichts kann törichter erscheinen, als sie irgend einem äußerlichen Umstand zuzuschreiben, der nie eine so mächtige Wirkung üben kann, um eine Sektenbildung hervorzurufen, der aber andererseits wiederum fast bei keiner Religions- oder Sektenbildung gänzlich fehlt. Mag es immerhin das verletzte Recht oder die verletzte Eitelkeit des Anan gewesen sein, der seine Ansprüche auf das Exilarchat unerfüllt sah, genug, dieser äußere Anstoß, der das Signal zu der neuen Bewegung gab, hätte nicht genügt, wenn nicht der Zündstoff bereits vorhanden gewesen wäre.

Das religiöse Gesetz, wie es sich in der Tradition in tausend und abertausend Satzungen, Geboten und Vorschriften spiegelte und, nachdem der Talmud niedergeschrieben war, normative Geltung verlangte, mußte natürlich manchem Bekenner des Judentums drückend erscheinen. Das Widerstreben gegen die bevormundende Herrschaft der Synagoge rief eine naturgemäße Opposition gegen die Tradition selbst und den Entschluß hervor, zur Urquelle des Judentums, zur Bibel, zurückzukehren, die über der talmudischen Auslegung ganz in den Hintergrund gedrängt worden und den Hochschulen fast abhanden gekommen war. Schon in der letzten talmudischen Epoche begegnen wir einer solchen mehr oder minder verhüllten Opposition. „Was frommen uns die Rabbinen?" so lautet ihre Klage. „Seit jeher haben sie uns den Genuß des Raben nicht gestatten, den der Taube nie verbieten können." Als daher Anan mit seinem offenen Kampf gegen die offiziellen Vertreter der Tradition, die Exilarchen und Gaonen, auftrat, wie es heißt, mit der Parole: „Forschet fleißig in der Schrift", fand er lebhaften Anklang in jüdischen Kreisen. Auch das Reich des Islam war ja damals in zwei große feindliche Lager geteilt, von denen das eine die mündliche Tradition heilig hielt, während das andere diese Tradition verwarf und nur den Koran für allein verbindlich erklärte. Das Vorbild der Ananiten, so hießen wohl zuerst die Anhänger Anan's, waren also die letzteren, während sie ihre Gegner, die neben der Schrift auch für die im Talmud enthaltene rabbinische Tradition Geltung verlangten, Rabbaniten nannten. Im besonderen war es der Rat des Abu Hanifa, der in der mohammedanischen Theologie die spekulative individuelle Ansicht durch Analogie u. s. w. zur Geltung brachte, und der erwiesenermaßen dem Anan nahelegte, den

Gesetzen der Thora eine neue Deutung zu geben und daraufhin eine besondere Glaubenssekte zu stiften. Wenn man nun annehmen darf, daß die Opposition gegen den Rabbinismus bereits im Volke lebte, daß sie aus den Resten der alten Gegner desselben zunächst sich rekrutierte, daß sie sodann durch die Glaubensstreitigkeiten im Islam neue Nahrung fand, daß sie endlich durch die Tatsache der Uebergehung des Anan b. David bei der Besetzung der Exilarchenwürde ihren äußeren Anstoß erhielt, so hat man die historischen Fakta und psychologischen Motive dieser neuen Sektenbildung völlig aufgezählt.

Es darf dies aber keineswegs dazu führen, den Sympathien, die ein solches Streben nach Befreiung aus den Fesseln der Hierarchie und des Glaubenszwangs zu erregen pflegt, auf Kosten der Wahrheit Ausdruck zu geben und von einer tiefeinschneidenden Wirkung der neuen Sekte auf die Gestaltung des jüdischen Geisteslebens zu sprechen. Die Tatsache, daß die Vorgeschichte dieser Sekte so lange im Unklaren lag, hat zu dieser Fiktion geführt, in den Anhängern derselben, die sich später *Karaïm*, Söhne oder Lehrer der Schrift, nannten, die Protestanten des Judentums, die Vertreter des freien Geistes der starren Gläubigkeit gegenüber zu sehen und ihnen die bedeutsamsten ersten Leistungen auf allen Gebieten der Wissenschaft, in der hebräischen Grammatik und Masora, in der Lexikographie und Dichtkunst, zuzuschreibsn.

Eine solche Anschauung ist aber falsch. Vielmehr haben die Karäer gerade unter dem Schild des Buchstabens das freie Leben angegriffen und gehemmt; sie haben, indem sie sich auf die Bibel zurückzogen, die Brücke der Ueberlieferung abgebrochen und den Grundsatz proklamiert, von allem, was in Israel Brauch und Vorschrift war, gerade das Gegenteil aufzustellen; ja, selbst diese Exegese haben sie auf Grund rabbinischer Methode und Auffassung ausgeübt, die sie aber statt der mündlichen Tradition nur „das Erbgut ihrer Lehrer“ nannten. Dadurch haben sie, peinlich auf den Buchstaben der Schrift pochend, die Erschwerungen der Tradition noch wesentlich vermehrt; ihre Vorschriften über die Feier des Sabbaths und der Festtage, über die verbotenen Ehen, ihre Schlachtregeln u. s. w. sind ungleich strenger als die der Rabbaniten und zeigen, daß es in erster Reihe nicht eine vernunftgemäße Opposition gegen den Talmudismus war, die diese Sektenbildung hervorrief. Ihre Gebetordnung und ihr Zeremonialgesetz tragen deutliche Spuren rabbinistischen Einflusses auf der Stirn, und es ist keineswegs übertrieben, wenn behauptet worden ist, daß die Karäer als die Feinde der wirklichen Ueberlieferung an eine erdichtete geschmiedet waren und später in Poesie und Ritus die Herrschaft ihrer Gegner anerkennen mußten.

Das große Verdienst, welches der Sekte der Karäer aber auch ihr entschiedenster Gegner nicht absprechen kann, war der Umstand, daß sie das Studium der Schrift wieder in den Vordergrund stellten, daß sie zu Studien über Dogmatik, Exegese und Religionsphilosophie die Anregung gaben und daß sie die Vertreter des rabbinischen Judentums durch ihre Polemik zu wissenschaftlichen Arbeiten erweckten. Diese Verdienste dürfen den Karäern nicht geschmälert oder abgesprochen werden, obwohl ihre Anhänger und Beschützer diese Leistungen wiederum übertrieben und jeden selbständigen Forscher aus jener Zeit zu einem Karäer gestempelt haben. Wie es willkürlich ist, die Karäer als die Väter der Masora auszugeben — die Fälschung, die zwei Karäer, Acha und Mocha, zu Urhebern der beiden Vokalisationssysteme machte, ist bereits entlarvt worden — so ist es auch unberechtigt, ihre grammatischen und exegetischen Arbeiten aus jener Periode auf Kosten der rabbinischen über Gebühr zu preisen, oder ihre poetischen Arbeiten, die keinen Vergleich mit denen der Gegner aushalten, und ihre philosophischen Versuche, die sich eng und peinlich an die gleichzeitigen Tendenzen der arabischen Religionsphilosophie lehnen, in den Vordergrund zu stellen. Auf all diesen Gebieten waren die Karäer mit Erfolg tätig; auf keinem aber haben sie Selbständiges von bleibendem Wert und wahrhaft förderndem Einfluß geleistet. Wenn man überhaupt von einem Einfluß der Karäer zu sprechen berechtigt ist, so bezieht sich dies fast nur auf die Frühperiode ihrer Geschichte, in der sie ihr Religionsgesetz feststellten und verteidigten, und die eine gewisse geistige Regsamkeit auszeichnet. Später verschwinden sie allmählich aus der Literatur, und nach einem halben Jahrtausend sind sie wie die Samaritaner ein verdorrter Zweig, indes das rabbinische Judentum gerade durch den Fluß der traditionellen Entwickelung in jener Zeit lebenskräftig dasteht.

Anan selbst scheint eine ehrgeizige und kräftige Natur gewesen zu sein, voll polemischen Eifers, der wohl auch in den Schriften, die er verfaßt haben soll, und von denen nur spärliche Bruchstücke eines *Sepher ha-Mizwoth* (Buch der Gesetze) erhalten sind, zum Ausdruck gekommen ist. Doch sind alle Nachrichten über die ältesten Literaturwerke und Denkmäler des Karäertums nur mit der größten Vorsicht aufzunehmen, da die Karäer es zu allen Zeiten liebten, bedeutende rabbinische Autoritäten zu den ihrigen zu zählen, und da sie vor keiner Fälschung zurückscheuten, um ihrer Sekte ein hohes Alter und ihren Führern eine ungewöhnliche Bedeutung zu vindizieren. Der Pseudo-Aristeas der jüdisch-hellenistischen Literatur hat unter den Karäern nicht nur gelehrige Schüler, sondern sogar seine Meister gefunden.

Authentisch aber ist es, daß die Nachfolger Anans der hebräischen Sprachforschung und religionsphilosophischen Studien oblagen, da sie ja diese beiden Disziplinen zur Begründung ihrer Abweichungen von dem talmudischen Judentum vor allem ins Feld führen mußten. Natürlich gerieten sie aber in ihrer Exegese, da ihnen die Stütze der Tradition fehlte, da ihre Kenntnisse noch zu gering und die leitenden Grundsätze zu schwankend waren, auf vielfache Irrwege. Aber auch ihre religionsphilosophischen Studien zeigen von geringer Selbständigkeit, indem sie sich auf das im zweiten Jahrhundert des Islam entstandene System der arabischen scholastischen Theologie, *Kalâm*, stützten, dessen Ausleger und Bearbeiter sich Mutakallimûn, Lehrer des Wortes, hebräisch: Medabberim, zum Unterschiede von den Lehrern des *Fikh*, d. h. des überlieferten Worts, nannten. Sie hatten sich einige Jahrzehnte vor dem Auftreten Anan's von Basra aus in zwei große und verschiedene Richtungen gespalten, deren Einfluß auf die karäische und wohl auch auf die rabbinische Dogmatik der Folgezeit ein unverkennbarer ist. Die eine, rationalistische Partei, deren Begründer Wazil Ibn Ata war, nannte sich die Muʿtaziliten (d. h. die sich Zurückziehenden); sie betonten scharf die Einheit Gottes, dem sie alle bestimmten Attribute absprachen, und den freien Willen des Menschen; sie waren Anhänger „der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses“. Unter Gerechtigkeit verstanden sie die Festsetzung des Vernünftigen vermittelst der Weisheit; sie war ihnen gleich der Vernunft, welche das Tun auf das Rechte und Angemessene zu lenken hat. Das Schriftwort sei nur ein in der Zeit Entstandenes, lehrten sie, und könne nur durch Vernunft, nicht durch Ueberlieferung anerkannt werden. Die Gerechtigkeit Gottes aber verlange die volle Willensfreiheit des Menschen. Die Aschʿariten waren hingegen die Vertreter einer zwischen der altmohammedanischen Orthodoxie und dem Rationalismus der spätern Zeit vermittelnden dogmatischen Richtung; sie unterschieden die Attribute Gottes von seinem Wesen und machten alles menschliche Tun von einer göttlichen Vorherbestimmung abhängig. Alles geschehe, indem der ewige Wille Gottes, mit welchem Objekt immer er wolle, sich in der Zeit vereinige. Denn Gottes absoluter und ewiger Wille sei der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenden. Es ist eine geistreiche Vermutung, daß die Zweiteilung der arabischen Dogmatik ihre Vorbilder in der Halacha und Haggada habe, zu welchen Gedankenkreisen jene allerdings auffallende Analogien darbieten. Weist also die Dogmatik des Islam vielleicht auf das talmudische Judentum zurück, so befruchtet sie dasselbe wieder, nachdem jener erstarrt, dieses aber sich fortentwickelt hat.

Es ist wahrscheinlich, daß sich die Karäer den rationalistischen Muʿtaziliten anschlossen, da ja schon die Bibel ausdrücklich die Willensfreiheit des Menschen lehrt und dem Menschen die Verantwortung für sein Tun vor Gott zuschreibt. Indes haben doch früher schon rabbanitische Schriftsteller den muʿtazilitischen Kalâm sich angeeignet, während die älteste uns bekannte karäisch-philosophische Schrift, die sich auf die Ansichten der Muʿtazila stützt, aus dem Jahre 937 stammt, also einige Jahre nach einem bahnbrechenden rabbanitischen Werk geschrieben wurde.

Hat Anan die Stifter des Christentums und des Islam wirklich anerkannt und in Jesus einen Lehrer der Heiden, wie in Mohammed einen Propheten der arabischen Stämme verehrt, durch die aber die Verbindlichkeit der mosaischen Lehre keineswegs aufgehoben sei, so würde dies für seinen freien, von Vorurteilen unbeeinflußten Blick zeugen; wenn man nicht vielmehr annehmen müßte, daß er dadurch in Mohammedanern und Christen Stützen für seinen Kampf gegen den Rabbinismus habe werben wollen. In den Bahnen der Dogmatik und Exegese, die er und seine Nachfolger einschlugen, bewegten sich nun alle Forschungen der Karäer in den nächsten zwei Jahrhunderten. Ein wesentlich neues Element ist nur noch einmal in diese Bewegung, und zwar zu Anfang des zehnten Jahrhunderts eingetreten; doch konnte auch ihr das Schicksal der Erstarrung und Versteinerung nicht erspart bleiben, vor dem den fortschreitenden Rabbinismus gerade sein Streben, sich der Kulturbewegung anzuschließen und diese mit seinem Grundwesen in Einklang zu bringen, bewahrt hat.

* * *

Auf Anan folgte sein Sohn Saul als karäischer Exilarch in Jerusalem, im Gegensatz zu den rabbinischen in Bagdad, der gleichfalls Auslegungen zur Bibel geschrieben haben soll, und diesem wieder sein Sohn Josijahu, dem ein *Buch der Gebote* zugeschrieben wird. Aber alle diese Schriften existieren nicht mehr, oder haben wahrscheinlich nie existiert. Literarisch tritt das Karäertum erst auf mit dem Religionsphilosophen Benjamin b. Mose aus Nehâwend (ca. 830), von dem eine neue Entwickelung der Dogmatik und Exegese des Karäertums datiert. Von all' den zahlreichen Schriften exegetischen und theologischen Inhalts, die die Karäer ihm zuschrieben, hat sich nichts erhalten als ein *Sepher had-Dinim* (Buch der rechtlichen Vorschriften), oder auch *Mas'ath Benjamin*, in dem die straf- und zivilrechtlichen mosaischen Vorschriften, wie es scheint, für die juridische Praxis, aufgeführt werden, und das eine gewisse Annäherung an den Rabbinismus, namentlich in den Schlußausführungen, verrät. Daß Benjamin von

Nahâwend auch, wie fast jeder karäische Lehrer, ein *Sepher ham-Mizwot* (Buch der Gesetze) geschrieben, ist wahrscheinlich; es wird auch berichtet, daß er eine religiös-philosophische Dogmatik und verschiedene allegorische Kommentare zum Pentateuch, Jesaja, Daniel und den fünf Megilloth verfaßt habe. Seine Gesetzesauslegung soll er hebräisch, seine Kommentare dagegen arabisch geschrieben haben. Seine eigentliche Bedeutung beruht hauptsächlich darin, daß er die religiösen Ideen der Muʿtaziliten und ihre allegorische Auffassung des Schriftwortes, *Tawil*, in den Kreis der karäischen Literatur einführte. Ob diese allegorische Lehrweise ihn auf historischem Wege in die Bahnen des jüdischen Hellenismus geleitet hat, oder ob das Zusammentreffen ein zufälliges ist, genug, in den Anschauungen Benjamin's lebt, neben einer rein muʿtazilitischen Auffassung des göttlichen Wesens als des absolut Seienden, auch die philonische Idee von Mittelwesen, welche bei der Weltbildung und Weltregierung die Stellvertretung Gottes übernommen haben, mit einem Worte: Der philonische Logos taucht wieder auf. „Vor der endlichen Schöpfung schuf Gott die Herrlichkeit, *Kabod*, d. h. die geistige Kraft der schönen Weltordnung, den Thron *(Kissé)*, d. h. die Dynamis der Weltregierung, und die Gesamtheit der Herrlichkeiten wie die Engel.“ So philosophiert Benjamin, dem natürlich auch alle sinnlichen Ausdrücke der Bibel von Gott nur als Allegorien erscheinen, die im symbolischen Sinne zu erfassen sind. Aber nur diese Ausdrücke, nicht die Gesetze und Gebote dürfen symbolisiert, diese müssen vielmehr buchstäblich erfüllt werden, so lehrt der karäische Religionsphilosoph, dessen Ideen später die mohammedanische Sekte der *Magharija* sich zugeeignet haben soll. Ein tiefer oder gar selbständiger Denker war auch Benjamin ebensowenig wie seine Zeitgenossen und Nachfolger, von denen nur noch Daniel b. Mose a-lKumsi (aus Kumas in der Provinz Irak) zu nennen ist, und mit deren religionsgesetzlichen Arbeiten die vorarabische Periode des Karäertums abschließt. Aber daß dieses Dogmatisieren und Philosophieren der Karäer anregend und belebend wirkte im Gegensatz zu der Stagnation, die sich über das rabbinische Judentum ausgebreitet hatte, ist leicht erklärlich.

* *
*

Nach der großen Kraftanstrengung, die die talmudische Epoche erfordert hatte, war eine Erschlaffung eingetreten, die von dem Gaonim auf die Hochschulen und von diesen auf das Volk überging. Wenn die Karäer die beiden Akademien zu Sura und Pumbeditha „zwei alte Weiber“ schimpften, so lag in diesem Schmähwort allerdings ein Kern von Berechtigung, insofern die Institution

des Talmudstudiums an diesen Hochschulen sich überlebt zu haben schien und der freie Geist der Wissenschaft keinen Eingang mehr in ihre Lehrsäle fand. Weder hervorragende Gaonim, noch bedeutende Leistungen werden aus jener Epoche genannt; nur kümmerlich fristen die Hochschulen ihr geistiges Dasein, meist von den Exilarchen beherrscht und dirigiert; die wissenschaftlichen Leistungen der Gaonim beschränken sich auf talmudische Erörterungen und Kompendien, von denen schon unter den Ausläufern der Talmudliteratur bereits zwei noch erhaltene Werke, das des Achai aus Schabcha und das des Jehudai Gaon, die beide in diese Zeit fallen, erwähnt wurden. Zu diesen gesellt sich noch ein Werk des Simon aus Kahira, der aber wie Achai kein Gaon war, *Halachoth gedoloth* (die großen Halachot), ein Kompendium aus der talmudischen Literatur, das die Versuche des Jehudai Gaon mit aufgenommen, und in dem die 613 Ge- und Verbote nach rabbinischer Auffassung zusammengestellt und behandelt wurden. Darin bestand die Opposition des Rabbinismus gegen den Karäismus; „die Aussprüche des überliefernden Schriftgelehrten“, erklärte Simon, „sind gewichtiger als die Worte der Schrift, denn von den Aussprüchen der Sopherim heißt es: „Du sollst folgen der Lehre, die sie dich lehren“, und selbst wenn sie dir sagen, daß rechts links und links rechts sei, sollst du ihnen folgen.“

Einer solchen Auffassung der Tradition gegenüber scheint die karäische Opposition mehr als begründet, und sie wäre von Erfolg begleitet gewesen, wenn nicht der Rabbinismus selbst, von dem Bildungshauch des arabischen Geistes angeweht, sich aus seiner Lethargie zu neuem wissenschaftlichen Streben erhoben hätte. Freilich verging noch fast ein Jahrhundert, ehe die geistige Arbeit der Zeit auch an den talmudischen Hochschulen einen Vertreter fand, dessen Individualität bedeutend genug war, die karäische Opposition zu vernichten und das rabbanitische Judentum nach einer Epoche der Erschlaffung, die nahezu drei Jahrhunderte gewährt hatte, wieder auf die Höhe der allgemeinen Bildung zu erheben. Zunächst ging allerdings noch die Tätigkeit der Vertreter der babylonischen Hochschulen kaum über den Kreis der Halacha hinaus. Wenn Amram in Sura (869—881) den spanischen Juden, die ihn darum angegangen, eine Gebetordnung *(Siddur)* zusendet, und durch diese die liturgische Gebetordnung der europäischen Juden hergestellt hat, wenn Zemach b. Palthai (872—890), Rektor der Hochschule zu Pumbeditha, eine Art von talmudischem Lexikon geschichtlichen, onomastischen und antiquarischen Inhalts, das den ersten Keim zur talmudischen Lexikographie gelegt hat und von dem nur noch spärliche Zitate und Notizen vorhanden, wenn sein Zeitgenosse und Kollege zu Sura, Nachschon b. Zadok

(881—889), gleichfalls Erklärungen dunkler Stellen im Talmud nach Ordnung der Traktate schrieb und einen Schlüssel zum jüdischen Kalender, nach welchem derselbe Jahreskalender alle 247 Jahre sich wiederholen soll — er ist bekannt unter dem Namen *Iggul de R. Nachschon* (Zyklus des R. Nachschon), — so zeigt diese beständig in dem Bannkreise des Talmuds sich bewegende Tätigkeit noch wenig von dem Einfluß des arabischen Geistes und der durch das Auftreten der Karäer erregten Bewegung innerhalb des Judentums. Kaum daß in den Gutachten des Gaon Natronai II. (859—869), die aber — auch das ist wichtig — schon in arabischer Sprache abgefaßt sind, sich eine Polemik gegen die neue Sekte vorfindet, „weil sie die Worte der Weisen des Talmuds verachten und verspotten und weil sie sich einen eigenen willkürlichen Talmud zusammengestellt haben".

* *
*

Auch die haggadische Auslegung, die bisher nur in Palästina gepflegt wurde, kam nun in Babylon zuerst neben der Halacha, dann selbständig in einzelnen Sammlungen, in Aufnahme. Zu den Ausläufern der Midraschpoesie gehört noch ein vielleicht ebenfalls in diese Periode zu verlegendes eigentümliches Werk, *Perek Schira*, ein Lobgesang der Tierwelt zu Ehren Gottes, aus Bibelversen zusammengesetzt, der allem Anschein nach der Reaktion gegen Fremdes, vielleicht sogar gegen die Märchen der „lauteren Brüder", seine Entstehung verdankt. „Allen Weltdingen von den Himmelskörpern bis zur Mücke, besonders den verschiedenen Tieren werden Loblieder und Sprüche in den Mund gelegt, die sich auf Leben, Wesen und den Charakter derselben, sowie auf mehr oder minder bekannte Legenden beziehen, welche von den einzelnen lobsingenden Lebewesen handeln." Sehr sinnig lautet z. B. der Spruch des Fuchses: „Wehe, wer sein Haus baut mit Unrecht, seine Gänge mit Ungebühr, seinen Nächsten arbeiten läßt umsonst und ihm seinen Werklohn nicht gibt." Meister Reineke kann in der Tat nicht treffender charakterisiert werden als durch diesen poetischen Spruch. Der unbekannte Kompilator dieser Tierpsalmodie muß in jedem Fall ein feiner Kenner des Naturlebens gewesen sein.

Anonyme und pseudonyme Werke sind in jener Periode mehr als früher oder später entstanden, und keine Spur führt auch nur auf die Pfade, auf welchen etwa die Autoren dieser Schriften zu finden wären. Wahrscheinlich ist auch das die Kontinuität der Tradition darlegende *Seder Thannaïm wa-Amoraïm* (Die Ordnung der Thannaïten und Amoräer) in jener Zeit (887) entstanden, dessen Autor es sich angelegen sein ließ, die Geschichte der Tradition in chronologischer Stufenfolge bis zu der Schlußredaktion des Talmuds

zu verfolgen. Doch ist dieser chronologische Zweck nur ein nebensächlicher. Derselben Tendenz entspricht aber doch auch der weitere Inhalt des in verschiedenen Rezensionen und mit vielen Zusätzen erhaltenen Werks, das die Normen der Halacha erörtert, deren Träger nach ihrer Bedeutung für diese schildert und Erklärungen über die verschiedenen Methoden der Diskussion wie über die Grundsätze der religiösen Praxis anfügt. So ist das Buch ein wichtiges literarhistorisches Dokument für die gesamte talmudische und gaonäische Zeitepoche.

* *
*

Für die Entwickelung der rabbinischen Wissenschaft und Lebenspraxis waren allerdings alle diese Gaonim durch ihre Rechtsgutachten, deren Bedeutung am geeignetsten sich am Schlusse der gaonäischen Periode wird übersehen und beurteilen lassen, sicherlich von großem Einfluß. Aber der Geist der Wissenschaft hatte noch nicht Eingang gefunden in die beiden Hochschulen, während er in den Reihen der Juden in Babylon wie in Aegypten und anderen Ländern schon zahlreiche und mutige Anhänger gewonnen hatte. Daß die Karäer deshalb jeden Schriftsteller aus jener Zeit, der außerhalb des talmudischen Kreises steht und ein freies Wort wagt, zu den Ihrigen zählen, ist leicht erklärlich. Freilich, den Ruhm, einen kühnen Abenteurer, wie ihn die Zeit an der Grenze des neunten und zehnten Jahrhunderts in Eldad, dem angeblichen Daniten, besaß, zu den Häuptern der Tradition zählen zu dürfen, hätte man ihnen getrost überlassen sollen, da es für die Literaturgeschichte nichts verschlägt, welchem Bekenntnis dieser Mann angehörte, der in Kairowan, Fez und Spanien, vielleicht sogar in Babylon, mit der Behauptung auftrat, er sei vom Stamme Dan, und der wunderbare aber erdichtete Dinge von den unabhängigen Juden Arabiens als den verlorengegangenen zehn Stämmen zu berichten wußte. Seine märchenhaften Erzählungen erregten so großes Aufsehen, daß die jüdische Gemeinde zu Kairowan bei dem Gaon Zemach b. Chajjim zu Sura über diese Mitteilungen anfragte und seltsamerweise erhielt sie eine für Eldad günstige Antwort. Den Gaonen mochte die Art und Weise schmeicheln, in der Eldad den fernen Glaubensgenossen von ihrer Würde und Bedeutung sprach. Die Relationen Eldad's sind in einem Buch: *Sepher Eldad ha-Dani*, bruchstückweise gesammelt. Daß von diesem Werke verschiedene Versionen existieren, rührt wohl daher, weil der mythische Tourist seine Abenteuer und Märchen wahrscheinlich an verschiedenen Orten in verschiedenen Versionen wiedererzählt hat. Wenn es auch übertrieben ist, das Büchlein von den Reisen und Wanderungen Eldad's eine Art jüdischer Odyssee zu nennen, was höch-

stens in bezug auf die Schlauheit beider Helden zutreffen würde, so läßt sich den Erzählungen selbst doch nicht ein gewisser poetischer Schimmer absprechen, und der Reiz, den sie auf die Juden jener Zeit, die von den zehn Stämmen und dem sie abschließenden Sambationfluß wie von einer frommen Sage sich gern unterhielten, allenthalben ausüben mochten, ist mehr als verständlich, wenn wir hören, wie Eldad sich als Bürger eines freien danitischen Staates in Asien bei seinen atemlos lauschenden Zuhörern introduziert, dessen unmittelbare Nachbarn jene levitische Sängerschar der Söhne Mose's seien, die einst die Harfen an die Weiden des Euphrat aufhängten, weil sie das Zionslied nicht auf fremder Erde der Verbannung erklingen lassen wollten, und die, da die Chaldäer sie dazu zwingen wollten, sich die Finger abgebissen hätten. Eine Wolke habe sie darauf in die Höhe gehoben und in das Land Chawila, nach Aethiopien, versetzt. Um sie vor den Feinden zu schützen, habe sich flugs ein Strom, Sambation, rings um das von ihnen besetzte Land gebildet, der aber nicht Wasserfluten, sondern Steine und Sand mit reißender Schnelligkeit fortwälze, und der am siebenten Tag in einen dichten Nebelschleier gehüllt, ruhe, so daß am Sabbath niemand den Strom überschreiten könne. Mit ihren Nachbarstämmen verkehrten die Söhne Mose's nur aus der Ferne an den Ufern des Stromes; zu ihnen selbst zu kommen, wäre unmöglich.

Solches und noch vieles andere verkündete der vielgewanderte Eldad, der jedenfalls von dem Bestand des jüdischen Chazarenreiches Kenntnis gehabt hat, von kühnen Abenteuern und Erlebnissen seinen neugierigen Zuhörern. Ueberall gab er als seine Mission aus, den Glaubensgenossen der Diaspora die Kunde von den zehn Stämmen zu bringen, überall erzählte er aber den Verlauf seiner Wanderungen, vermutlich, je nach dem Bildungsgrad seines Auditoriums, in verschiedener Weise. Ja, wenn man den Bericht über seine wunderbare Rettung nach einem Schiffbruch aus den Händen eines menschenfressenden Volkes hört, das seinen Gefährten verzehrt, ihn aber in den Kerker geworfen habe, so steigt unwillkürlich die Vermutung auf, die auch verschiedene seiner für danitisches Hebräisch ausgegebenen und selbstgebildeten Wörter bestätigen dürfte, daß der schlaue Eldad am Ende gar ein Landsmann des homerischen Odysseus gewesen und dessen Geschichte vielleicht auch gekannt habe.

In Spanien verliert sich die Spur des Abenteurers, der die jüdische Welt seiner Zeit in eine gewisse Erregung versetzt und der noch fast ein Jahrtausend später manche, die sich kritisch mit ihm beschäftigt, hinters Licht zu führen scheint, da die einen den abenteuerlustigen Schalk für einen energischen Parteigänger

des jungen Karäismus, die andern gar für den Stifter eines eigenen eklektischen Bekenntnisses zu halten geneigt sind.

* *
*

Wichtiger für die Literaturgeschichte erscheinen jedoch manche andere Annexionen, die der Karäismus auf rabbinischem Gebiet, wie es scheint, nicht ohne Erfolg, versucht hat. Es ist kaum begreiflich, weshalb er einen Abenteurer wie Eldad zu den Seinen zählt, bloß weil er von einer abweichenden danitischen Tradition zu erzählen weiß. Dagegen ist es wohl verständlich, wenn er einen so radikalen Bibelkritiker wie den ägyptischen Chiwwi al-Balki, von dessen Leben nichts weiter bekannt ist, als daß er etwa um die Mitte des 9. Jahrhunderts in der Stadt Balch im alten Baktrien lebte, für seine Zwecke reklamierte. Von Chiwwi's Werken hat sich nichts erhalten; nur in Umrissen klingt noch aus den Antworten der erbitterten Gegner einzelnes aus seiner rationalistischen Bibelkritik zu uns herüber, die allerdings, wenn sie wirklich, nach der Mitteilung eines späteren Gewährsmannes, ihren Weg sogar in die Schulen gefunden hatte, dem Rabbinismus aus seiner eigenen Mitte einen gefährlichen Feind erstehen sah. Ob Chiwwi tatsächlich ein Buch gegen Bibel und Offenbarung geschrieben, oder ob er gar eine arabische Uebersetzung und Erklärung des Pentateuch geliefert, bleibe dahingestellt. Gewiß ist, daß er zweihundert Einwürfe gegen die Bibel und das Judentum erhoben, die vielleicht einen Teil jener Werke gebildet haben und von welchen die noch erhaltenen Aussprüche eine mehr als rationalistische und freimütige Anschauung verraten, die an Kühnheit und Nüchternheit kaum übertroffen werden kann. Chiwwi bestreitet die Schöpfung aus dem Nichts und lehrt das Vorhandensein eines Urstoffes; das Wunder des Zugs durch das Rote Meer erklärt er durch die Ebbe; das Manna betrachtet er als ein Harz, das von den Bäumen der Wüste ausschwitze, aber nicht als ein Brot, das vom Himmel herniederregnete; er glaubt auch nicht, daß das Antlitz des Mose, als er vom Berge Sinai kam, geleuchtet habe, sondern erklärt dies sprachlich mit einer hornartigen Vertrocknung der Gesichtshaut, durch das lange Fasten entstanden. Chiwwi schreckte, wie gesagt, vor keiner Konsequenz zurück und mit Eifer suchte er Widersprüche in der Bibel auf, um durch diese ihre Mangelhaftigkeit zu beweisen. Zu welchem Zweck hat Gott den Opferdienst im Tempel angeordnet, da doch die Gottheit keine Nahrung braucht? Wozu sollten die Lichter dienen, da Gott des Lichtes nicht bedarf? Mit solchen Fragen, die wohl die Erhabenheit und Geistigkeit seines Gottesbegriffs darlegen sollten, setzte Chiwwi die Häupter des rabbinischen Judentums in nicht geringen Schrecken. In zehn Ein-

würfen, die von ihm mitgeteilt werden, ist nichts mehr und nichts weniger als eine volle Leugnung aller Grundwahrheiten und Prinzipien der mosaisch-talmudischen Lehre enthalten; er verwirft die Schrift, weil den Gesetzen keine Gründe und Deutungen beigegeben sind, und weil sie ob ihrer Widersprüche keine Glaubwürdigkeit verdiene, die Ueberlieferung, weil sie strittig und nicht historisch beglaubigt sei, die Offenbarung, weil sie unwahrscheinlich, die Opfergesetze, Schlachtregeln, weil sie unangemessen, die Beschneidung als eine Verstümmelung und so weiter. Was dann noch übrig blieb für die von Chiwwi ersonnene neue Lehre, ist nicht abzusehen. Aber es klingt immerhin wahrscheinlich, daß solche Ideen, noch dazu von einem Manne vorgetragen, der als ein großer Forscher gerühmt wurde, in weiteren Kreisen, ja sogar in den gelehrten Schulen, Anklang und Verbreitung fanden.

* * *

Pochten so der Rationalismus und der Unglaube heftig an die Pforten der talmudischen Hochschulen, so war es höchste Zeit, daß aus den Kreisen des rabbinischen Judentums selbst ein Mann hervorging, der dieses auf neue Bahnen führte, der den Bildungsgehalt seiner Zeit in sich zusammenfaßte und diesen auf sein talmudisches Judentum übertrug, eine hervorragende Individualität, die durch ihre sittliche und geistige Bedeutung den Arabern wie den Karäern und den freisinnigen Rabbaniten gleichmäßig imponieren mußte. Eine solche Erscheinung war eine historische Notwendigkeit, eine unablässige Bedingung für den Fortbestand und die gedeihliche Entwickelung der Literatur wie des religiösen Lebens. Und wie sich in wichtigen Geschichtsperioden die Erscheinung fast mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholt, daß bedeutende, ihre Zeit beeinflussende und dieser Gestalt und Richtung gebende Charaktere gerade in dem Moment auftreten, wo ihr Erscheinen eine verhängnisvolle Notwendigkeit geworden, daß sie also wie gerufen auf die Bühne der Geschichte oder der Literatur treten, so beobachten wir die gleiche Erscheinung auch in der Geschichte des jüdischen Kulturlebens, dessen fernere Entwickelung kaum eine gedeihliche geworden wäre, wenn der Karäismus auf der einen, das freisinnige Rabbanitentum auf der andern Seite ihre eigenen Bahnen gewandelt wären, ohne daß eine bedeutende und allgemein anerkannte Persönlichkeit vermittelnd und ausgleichend sich in den Weg gestellt und Ziel wie Richtung des wissenschaftlichen Strebens vorgezeichnet hätte.

Eine solche Persönlichkeit war aber der Gaon Saadja b. Joseph, arabisch Saʿîd ibn Ja'kub al-Fajjumi, aus Dilaz in Aegypten (ca. 892—942). Durch ihn gelangte, da er 928 Oberhaupt

der Schule von Sura wurde, die Akademie zu neuem Glanz, das talmudische Judentum aber zu einer erhöhten wissenschaftlichen Richtung. Soweit sich sein Wirken im allgemeinen überschauen läßt, tritt er vornehmlich als der erste systematische Religionsphilosoph, sodann als ein hervorragender Bibelforscher und schließlich als entschiedener Polemiker auf. Nach allen drei Richtungen hin entwickelt er eine fruchtbare und bahnbrechende Tätigkeit. Sein Prinzip ist die Vermittelung und Ausgleichung zwischen den sich feindlich gegenüberstehenden Ideen; nur gegen die Karäer kennt er keine Schonung: gegen sie geht er mit den schärfsten Waffen der Polemik vor, die von ihnen natürlich, wenn auch nicht mit gleichem Geschick, so doch mit nicht geringerer Schärfe aufgenommen wird.

Ein Schüler des jüdisch-arabischen Philosophen Abu-Kathir, der mit dem berühmten arabischen Geschichtsschreiber Masʿudi wissenschaftliche Diskurse führte, war Saadja schon in jungen Jahren ein genauer Kenner des Talmuds und der karäischen Literatur. Eine seiner ersten Schriften war ein Angriff gegen den Gründer der karäischen Sekte, gegen Anan, unter dem arabischen Titel: *Kitâba-l-Ruddʿ* (Schrift der Widerlegung gegen Anan). Diese Schrift, die Saadja im 23. Lebensjahre geschrieben, ist bis auf einen wichtigen historischen Passus nicht mehr vorhanden. Aber aus der Erregung, die sie im karäischen Lager hervorgerufen, läßt sich wohl ein Rückschluß auf ihren literarischen Wert ziehen. Zwar soll sie, wie alle Angriffe Saadja's gegen den Karäismus, nicht ganz unparteiisch gewesen sein; aber ihr wissenschaftlicher Gehalt und die entschiedene Art und Weise, mit welcher die Schwächen des Karäertums aufgedeckt, und dessen Angriffe auf die rabbinische Tradition zurückgewiesen wurden, mochten für manche Uebertreibungen des Parteieifers wohl entschädigen; jedenfalls war der Schlag, den Saadja der Sekte durch seine Angriffe versetzte, ein wuchtiger, und noch nach Jahrhunderten konnte sich das Karäertum von demselben kaum erholen. Mit welchen Waffen die karäischen Gelehrten seiner Zeit Saadja bekämpften, wird noch zu erzählen sein. Aber auch Saadja ruhte nicht; nur daß er vorwiegend mit Gründen der Wissenschaft, jene aber mit Schmähungen stritten. Noch zwei Schriften Saadja's gegen den Karäismus werden ausdrücklich genannt; die eine war gegen den Karäer Samuel Ibn Sakawaih und führte den Titel: „Kitâba-l-Ruddʿ ala b. Sâkawija" (Schrift der Widerlegung gegen Sakawija = b. Sakaweih), die andere vielleicht gegen seinen karäischen Hauptgegner Salomon b. Jerocham gerichtet und *Kitâba-l-Tamjiz* (Buch der Unterscheidung) betitelt. In beiden Schriften soll Saadja die talmudische Haggada, welche jene wegen ihrer Anthropomorphismen beständig angegriffen hatten, verteidigt und

über die mystische Literatur sich ausgesprochen haben. Aus einem von einem spätern Bibelerklärer mitgeteilten Schlußfragment dieser Schriften erhellt seine Ansicht über die mystische Literatur und deren vornehmste, damals sehr angesehene Schriften, wie *Sepher Rasiël*, *Othijjoth de Rabbi Akiba*, *Schiur Koma* u. s. w. Mit Bezug auf das letztgenannte Werk schreibt Saadja:

„Mit diesem Buche haben die Gelehrten durchaus nicht übereingestimmt, da weder die Mischna noch der Talmud davon wissen, und wir kein Mittel haben, zu erkennen, ob es von Rabbi Ismael herrührt oder nicht. Vielleicht hat es irgend einer ihm angedichtet, wie wir so viele Bücher haben, welche Autoren zugeschrieben werden, die sie gewiß nicht verfaßt haben, während man sie berühmten Namen angedichtet hat, um das Ansehen jener Schriften zu erhöhen. Verhält sich diese schriftstellerische Weise hier ebenso, dann hätte ich den Angriff mit Bezug auf dieses Buch gar nicht zu beantworten nötig. Jedoch um für jeden Fall die Wahrheit zu erhärten, will ich zugeben, daß R. Ismael das Buch *Schiur Koma* verfaßt habe, aber wir haben dann noch immer verschiedene Wege, seinen Inhalt im Sinne des Glaubens und der Gotteseinheit zu erklären. Denn wir haben bereits oben mitgeteilt, daß der Schöpfer für die Offenbarung an seine Propheten einen von sich ausstrahlenden Lichtglanz geschaffen, welcher nicht die Gottheit selbst ist, sondern nur die Gottheit und seine Herrlichkeit bezeugt, und wodurch der Seher empfindet, daß er die Offenbarung von Gott erhält. Auch wenn die göttlichen Mitteilungen durch Engel vermittelt sind, so ist anzunehmen, daß selbst die Engel nicht unmittelbar von Gott, sondern durch das ausstrahlende Licht die göttlichen Mitteilungen erhalten. Das ausstrahlende Licht als Geschaffenes ist aber meßbar und kann sich nach Verhältnis steigern, wie im Verhältnis der Engel zu den Menschen auch nur eine Steigerung liegt. Als Chiwwi al Balki in seinem aus zweihundert Angriffen bestehenden Buche die Frage aufwarf: „Warum hat Gott seine Herrlichkeit nicht lieber bei den reinen Engeln wohnen lassen, und es vorgezogen, zwischen den sündigen Menschen zu weilen?" da erwiderte ich darauf: „Wer hat dir verkündet, daß bei den Engeln der strahlende Lichtglanz oder seine Herrlichkeit nicht größer war, als bei den Menschen?" Ich sagte dann noch wörtlich unter anderm: „Wie willst du es wissen, wie Gottes Verhältnis zu den Engeln ist? Vielleicht ist der Lichtglanz seiner Herrlichkeit bei ihnen tausendmal größer nach Maßgabe des geistigen Verhältnisses der Engel zu Gott?" Nach dieser Voraussetzung kann auch der Inhalt des Buches *Schiur Koma* richtig erfaßt werden. Rabbi Ismael erzählt, daß einer der Engel ihm mitgeteilt, der Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit habe bei ihm diese und jene riesigen Maße, d. h., er fülle die Himmel aus, denn wenn die lichtumflossene Herrlichkeit Gottes die Tempelhallen erfülle, so müßte diese Herrlichkeit bei den Engeln die Himmel erfüllen. In diesem Sinne müßten wir uns das sonderbare Buch Rabbi Ismael's erklären, wenn es wirklich ihm zuzuschreiben ist."

Wenn man nach dieser in talmudischer Weise deutenden und vermittelnden Probe Saadjanischer Polemik ein absprechendes Urteil über seine Weltanschauung sich bilden wollte, so darf man nicht vergessen, daß diese antikaräischen Schriften Jugendarbeiten des Dajjan (Richter) zu Fajjum waren und daß seine religiösen Anschauungen sich später erheblich geläutert und vertieft haben.

Wie aus dieser Replik Saadja's hervorgeht, hat er auch eine Abwehr gegen die Angriffe des bereits erwähnten Chiwwi al-Balki

verfaßt, von der wir jedoch nur aus Ausführungen bei Saadja selbst wie bei Späteren einiges Nähere wissen. Auch von den zahlreichen grammatischen, talmudischen, chronologischen Arbeiten Saadja's ist nicht viel bekannt. Manches ist davon handschriftlich vorhanden, vieles nur in Zitaten späterer Schriftsteller aufbewahrt, einzelnes ist in den letzten Jahren veröffentlicht worden, so die Einleitung zu einem hebräischen Doppelwörterbuch nebst einer Poetik, das er ursprünglich *Agron* (Sammlung), später aber *Buch der Grundsätze der Dichtkunst* nannte, und zu einer Schrift, *Hag-Galui*, in der er die Ankunft des Messias vorherberechnet haben soll, Fragmente einer Einleitung in den Talmud und einer Schrift über Kalenderberechnung. Ferner ist von ihm durch Zitate ein grammatikalisches Werk, *Bücher der Sprache*, ein lexikologisches, *Erklärung von siebzig Wörtern*, bekannt. Durch diese Schriften hat Saadja den Grundstein zum Bau einer hebräischen Grammatik gelegt. Ob Saadja außerdem wirklich noch eine Uebersetzung der Mischna, eine polemische Schrift gegen die Begründer der Masora und verschiedene talmudische Abhandlungen geschrieben, ist kaum mehr zu eruieren. Dagegen ist von seinen liturgischen Arbeiten, in denen er die Wege Eleasar b. Kalir's einschlägt, ohne jedoch dessen poetische Gabe zu besitzen, manches bekannt, und auch der *Siddur*, die arabische Gebetordnung Saadja's, ist aufgefunden worden.

Wichtiger als alle diese Versuche, die nach verschiedenen Seiten hin anregend gewirkt haben mögen, aber einen durchgreifenden Einfluß nur nach einer Richtung hin erlangt haben, sind seine exegetischen und philosophischen Arbeiten.

Saadja war der erste arabische Bibelübersetzer unter den Rabbiniten. Wenn man mit Recht in jeder nicht rein aus literarischem Streben hervorgegangenen Bibelübersetzung „die Offenbarung eines neuen Zeitbewußtseins, den Ausdruck eines neu erkannten Bedürfnisses nach Versöhnung des abgeleiteten religiösen Lebens mit seiner Quelle“ sieht, so gilt dies von den auf dem Boden des Judentums entstandenen Bibelübertragungen bis zu denen des vorigen Jahrhunderts in ganz besonderer Ausdehnung; denn eine jede Bibelübersetzung trat an der Schwelle eines neuen Zeitabschnittes in der jüdischen Literatur hervor. Als sich die alexandrinischen Juden zuerst mit griechischem Geiste erfüllten, wurde die Septuaginta in Angriff genommen; als das Judentum nach der Zerstörung des Tempels neue Formen suchte und neue Pfade einschlug, entstand die aramäische Uebersetzung der Targume. Und so auch war die Bibelübersetzung Saadja's ein Zeichen der neuen Zeit, die gebieterisch ein solches Werk erheischte, der Zeit des Eindringens arabischen Geistes in die Gefilde Israels. Daß eine solche, mehr aus religiösem als aus wissenschaftlichem Antrieb entstandene Bibel-

übersetzung, zudem in einer Zeit, der noch jedes höhere grammatische Bewußtsein fehlte, daß ferner eine Erklärung der Bibel, die selbst auf rationalistischer Grundlage aufgebaut, doch wieder andererseits gegen den Rationalismus ankämpft und eine Ausgleichung der Gegensätze, die sich gerade auf diesem Gebiete schroff und unvermittelt einander gegenüberstehen, versucht, daß eine solche Arbeit natürlich nicht durchweg vor dem Richterstuhl der unbefangen prüfenden Wissenschaft bestehen konnte, ist fast selbstverständlich. Nichtsdestoweniger darf jedoch eine solche Prüfung das Verdienst Saadja's keineswegs schmälern, der mit seiner Bibelübertragung und seinen Erläuterungen das rabbinische Judentum auf die Höhe des geistigen Zeitbewußtseins erhoben, den Karäern die wirksamste Waffe gegen den Talmudismus entwunden und die Bahn für die zukünftige Forschung auf diesem weiten Gebiete geebnet hat.

Von der Uebersetzung und den Kommentaren Saadja's sind nur die zum Pentateuch und zu einigen andern Büchern noch erhalten. Manche andere exegetische Schriften, die auf seinen Namen geschrieben wurden, gehören Saadja nicht an. Die Sprache seiner Uebersetzung wie der Erläuterungen verrät das Streben „nach schöner Gefälligkeit und Rundung des Ausdruckes". Sein Arabisch ist so eigentümlich, daß es noch heute den Sprachforscher manche seltene Bildung und eine Menge wenig gebräuchlicher Wörter lehrt. Freiheitsliebend und wahr, wie er im Leben gewesen, so hat er auch das Schriftwort in der Uebertragung so frei und unbefangen behandelt, wie es ihm die Zierlichkeit arabischer Rede zu erfordern schien.

In seiner Exegese wendet Saadja besondere Aufmerksamkeit dem Schriftwort, der einfachen Sacherklärung, *Peschat,* der Ermittelung der in der Bibel enthaltenen Lehren und der Ausgleichung dieser mit der Vernunft zu. In grammatischer Beziehung sind seine Kenntnisse und Arbeiten natürlich noch nicht bedeutend; wichtiger sind seine Sacherklärungen. Im Gegensatz zu den Hellenisten und einzelnen Karäern stellt er als obersten Grundsatz auf, „daß alles, was in den heiligen Schriften vorkommt, nach seiner natürlichen Auffassung und einfachen Worterklärung zu verstehen sei". Dies hindert ihn jedoch nicht, vielen Stellen eine abweichende, mildere Deutung zu geben. So nimmt er keinen Anstand, zu erklären, daß weder die Schlange zu Eva, noch der Esel zu Bileam gesprochen habe und daß die Bibel nichts anderes habe sagen wollen, als daß ein Engel an deren Stelle das Wort genommen habe. Die biblische Erzählung von dem Regenbogen nach der noachidischen Sintflut deutet er dahin, daß der Regenbogen nicht etwa erst damals durch eine besondere Schöpfung Gottes entstanden sei, sondern daß das Erscheinen desselben, welches

während der Sintflut unterbrochen wurde, künftig als Bundeszeichen betrachtet werden sollte. Die sinnlichen Ausdrücke von Gott will er ebenfalls nur geistig aufgefaßt wissen, die Wunder zweifelt er aber nicht an, sondern sieht in ihnen vielmehr eine Bekräftigung der prophetischen Gabe. Der Satan, der im Prolog zum Buche Hiob als dessen Ankläger auftritt, ist ihm nur ein böser Mensch; die Zauberin von Endor bewirkt nicht etwa die Erscheinung Samuel's, sondern Gott veranstaltete, daß die Erscheinung des Schattens von Samuel dem Saul sichtbar wurde, gleichzeitig mit der Verschwörung der Zauberin, aber nicht durch diese.

Daß auch der Bibelkommentar Saadja's in erster Reihe gegen die Karäer sich wendete und aus der Notwendigkeit hervorgegangen war, ein Bollwerk gegen sie aufzurichten, ist bereits erwähnt worden. Aber auch gegen die Freidenker unter den Rabbaniten wendet er sich zu wiederholten Malen. Je entschiedener er einer vernunftmäßigen Deutung des Schriftsinnes das Wort redet, desto eifriger tritt er gegen den überwuchernden Rationalismus eines Chiwwi und seiner Genossen auf. Sein Grundprinzip, zugleich das des rabbanitischen Judentums, faßt er klar und präzis in den folgenden Satz zusammen: „Wir haben außer dem Bibelwort noch zwei Quellen der Erkenntnis; eine, die diesem vorangeht, das ist die Quelle der Vernunft, und eine, die diesem folgt, das ist der Strom der Tradition.“ So zwischen Vernunft und Ueberlieferung vermittelnd und ausgleichend, rationalisierend, wo es gestattet scheint, die rationalistische Auslegung verwerfend, wo sie der Tradition entgegentritt, erscheint Saadja als Bibelforscher zwar auf der Höhe seiner Zeit, aber noch nicht auf der Stufe der Vollendung, zu der ihn sein religionsphilosophisches System, die reife Frucht eines Menschenlebens, erhoben hat.

Wahrscheinlich nach der Vollendung seines Bibelkommentars erging an ihn der Ruf seitens des Exilarchen David b. Sakkai, die Würde des Gaon von Sura (928) zu übernehmen. Von den Kämpfen, welche er als Gaon mit den Exilarchen zu bestehen hatte, weiß die jüdische Geschichte viel zu erzählen. Sie endigten mit der Amtsentsetzung des in den Bann gelegten Saadja, der sich nun in die Einsamkeit zurückzog und dort philosophischen Studien mit großem Eifer oblag. Eine Frucht dieser Studien ist sein großes, in arabischer Sprache abgefaßtes religionsphilosophisches Hauptwerk *Kitâba-l-Amânât wa-l-I'tikâdât* (hebr. *Sepher ha-Emunoth we-had-De'oth*, Buch der Glaubenslehren und Dogmen, in dem er zuerst ein nach festem Plan angelegtes und mit streng wissenschaftlicher Absicht durchgeführtes System der jüdischen Religionsphilosophie darbietet.

Liegt schon allein in dieser Tatsache ein hohes Verdienst, so wird dieses durch die Art und Weise der Ausführung noch ver-

größert. Ein kurzer Ueberblick über das System, wie es in diesem Werk klar und faßlich dargelegt ist, wird, um dies zu erhärten, ausreichen. Der Hauptzweck der Arbeit Saadja's war: eine Versöhnung der jüdischen Ansichten mit den philosophischen Zeitideen anzubahnen, die Begründung jener und die Berechtigung dieser nachzuweisen. Die nähere Veranlassung gibt er selbst in der Einleitung zu seinem Werk, das nun in arabischem Urtext und in zwei hebräischen Uebersetzungen bekannt und in einer derselben verbreitet ist, in folgenden Sätzen an:

„Ich habe manche gesehen, versunken in den Fluten des Zweifels, von dem Strom irriger Meinungen bedeckt, und kein Taucher ist da, der sie aus den Tiefen holte, und kein Schwimmer, der ihnen die Hand reichte, und sie emporzöge. Ich aber besitze manches, was mich mein Gott gelehrt, um sie zu stützen, manches steht mir zu Gebote, damit er mich begnadigt, daß ich es ihnen als Anhalt biete; so habe ich es denn als meine Pflicht erkannt, ihnen damit zu nützen und sie zu ihm hinzuleiten, als meine Schuldigkeit, so wie der Prophet spricht: „Gott der Herr hat mir eine gelehrige Zunge gegeben, daß ich wisse, die Müden zu stärken mit dem Worte." Auch gestehe ich die Mangelhaftigkeit meiner Einsicht und die Unzulänglichkeit meines Wissens ein; ich bin nicht weiser, denn alle meine Zeitgenossen; aber ich biete nach Verhältnis meiner Kraft und Einsicht, wie der Prophet spricht: „Ich aber — nicht um der Weisheit willen, die in mir ist, mehr denn in allen Lebenden, ist mir dieses Geheimnis enthüllt worden." Dennoch aber gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß es mein Gott mir werde gelingen lassen, daß er mir beistehe, und Gnade gönne, darum, weil er meine Absicht kennt und mein geheimstes Inneres in dem, was ich will, nicht etwa nach meinen Leistungen und Verdiensten; so wie sein Frommer gesprochen: „Ich weiß, mein Gott, daß du ein Herzensprüfer bist und Redlichkeit lieb hast." Ich beschwöre bei Gott, dem Schöpfer des Alls, einen jeden Weisen, der dies Werk liest und darin einen Irrtum sieht, daß er ihn verbessere, oder ein zweideutiges Wort, daß er dafür das rechte setze — und es soll ihn nicht davon abhalten, daß das Buch nicht von ihm ist, oder daß ich ihm zuvorgekommen bin, dasjenige auszusprechen, was ihm nicht in den Gedanken kam; denn der Weise hegt die Weisheit und hält sie doch, und er wendet ihr Liebe und Gunst zu, wie der Verwandte dem Verwandten, so wie es ja heißt: „Sprich zur Weisheit: du bist meine Schwester", wiewohl auch die Toren ihre Torheit lieb haben, wie es heißt: „Er schonet sie und gibt sie nicht auf."

Erkennt man schon aus diesen einleitenden Worten, daß es mehr ein Apologet als ein Systematiker ist, der in diesem Werk zu den Bekennern desselben Glaubens spricht, den er gegen allerlei fremde und heimische Angriffe verteidigen will, so darf man doch auch wiederum den klaren Blick in die Zeit und ihre Gestaltungen, das lebendige Interesse, das eigene Bekenntnis mit den Postulaten der Erkenntnis in Einklang zu bringen, nicht verkennen und es auch nicht gering anschlagen, daß aus jenem exklusiv talmudischen Kreise ein Denker erstand, der den ersten Versuch, in geschlossenen Reihen Gedanken von allgemeiner Bedeutung auszusprechen, gewagt und dessen Werk nicht nur für die Geschichte der Literatur,

sondern auch für den Entwickelungsgang des philosophischen Denkens überhaupt von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Zugleich aber auch ist das Werk in seiner Anlage wie in seiner Ausführung ein schönes Zeugnis, wie tief bereits die philosophischen Ideen in das Judentum jener Zeit eingedrungen und wie sie dort die Geister erfüllt und beherrscht haben. Wie einst Philo in der alexandrinischen Zeit die Notwendigkeit einer philosophischen Auseinandersetzung zwischen jüdischem und griechischem Geiste erfaßt und ausgeführt hat, so fühlte in dieser Periode wiederum Saadja das Bedürfnis nach einer Ausgleichung der Lehre des Judentums mit der arabischen Philosophie.

Diese arabische Philosophie war freilich auch von griechischem Geiste durchtränkt und der Alleinherrscher im Reiche des Gedankens war damals Aristoteles, der Weise von Stagira, dessen Bekanntschaft die mohammedanischen Araber durch syrische Christen gemacht hatten. Während der Regierung des Chalifen Almamum (813—863 n. Chr.) wurden zuerst aristotelische Schriften ins Arabische übersetzt. Juden und Proselyten beteiligten sich an diesen Uebersetzungen, die zum Teil noch erhalten sind. Der bedeutendste unter diesen Uebersetzern war ein Nestorianer, der fälschlich für einen Juden gehalten wurde, Hunaïn ibn-Jischak el-Ibadi (809—873), dessen Sentenzensammlung, die er aus griechischen Quellen schöpfte, in der neuhebräischen Literatur zu Ansehen gelangte. Im zehnten Jahrhundert wurden an Stelle der alten, nicht mehr genügenden, neue Uebersetzungen, wiederum meist von christlichen Syrern, angefertigt, die sich weitverbreitet und tiefen Einfluß auf die Folgezeit gewonnen haben. Welch' ein gewaltiges Ferment durch die aristotelische Philosophie in die unbefangene, naive Welt des Islam hineingeschleudert worden, ist noch lange nicht nach Gebühr gewürdigt worden, und auch der mächtige Einfluß, den Aristoteles während des Mittelalters auf die ganze Entwickelung der jüdischen Religionsphilosophie geübt, ebenso wie andererseits die Verdienste, die sich jüdische Denker um die Kenntnis, Erhaltung und Verbreitung dieses philosophischen Systems im Mittelalter erworben haben, sind noch nicht allgemein anerkannt. Eine mächtige und tiefgehende Bewegung mußte naturgemäß da entstehen, wo so schroffe Gegensätze plötzlich in so nahe Berührung gebracht wurden, als der „ordnende, alles schriftmäßig deduzierende Philosoph“ in das willkürliche, phantastische, fanatische Gären der islamitischen Welt eintrat; als die „kühnen Versicherungen, die orakelmäßigen Aufstellungen des arabischen Religionsstifters, dessen Anhänger die Beweiskraft ihrer Glaubenssätze auf der Spitze des Schwertes trugen und denen dessen Scheide statt aller Syllogismen gedient hatte“, und die „kalte Strenge des Gründers der formalen Logik, der die

bunte Mannigfaltigkeit einer Welt geistiger Gebilde und die Fülle des Naturlebens auf einfachste Formeln, Gesetze, Prinzipien zurückleitete", einander zum erstenmale gegenübertraten, als der Abschluß der griechischen Philosophie, die reifste Frucht der hellenischen Geistesblüte, das Alphabet wurde, daran der junge Orient buchstabieren und lesen lernte.

Wie schnell er aber diese Kunst erlernt, dessen ist auch das Buch unseres Saadja ein vollwichtiges Zeugnis. Er zeigt sich mit den verschiedenen philosophischen Systemen griechischer Denker schon innig vertraut, ja er bekämpft bereits mit philosophischen Argumenten aus der Rüstkammer der Spekulation die Erkenntnislehre der Sophisten, die Ideen der Eleaten und Stoiker, die Lehren des Anaxagoras, Zeno und Heraklit, der Cyrenaiker und Epikuräer; er zitiert geläufig die Ansichten Plato's, zuweilen auch die Kategorien des Aristoteles. Nicht minder heimisch ist er im Kalâm der islamitischen Mutakallimûn; die Theorie vom geschaffenen Wort ist auch ein Stützpunkt seines Systems, das er in folgenden zehn Abschnitten seines Werkes des weitern erläutert: 1. Von der Schöpfung der Welt und dem Dasein des Weltschöpfers. 2. Von der Einzigkeit Gottes, des Urhebers aller Dinge. 3. Von der Offenbarung des göttlichen Wortes, den Propheten und der ewigen Gültigkeit der Lehre. 4. Von den Vorzügen des Menschen, der menschlichen Willensfreiheit und der göttlichen Allwissenheit. 5. Vom Verdienst und der Schuld, vom Schicksal des Guten und Bösen auf Erden, vom Gebet, von der Buße und der inneren Gottesverehrung. 6. Vom Wesen der Seele und von der Fortdauer derselben nach dem Tode. 7. Von der Wiederbelebung der Toten. 8. Von der künftigen Erlösung Israels und von der Zeit des Messias. 9. Von der Belohnung der Tugend und der Bestrafung des Lasters. 10. Anleitung zu einem sittlichen, frommen und gottgefälligen Leben.

Die Philosophie Saadja's ist, wie schon aus der Einleitung zu seinem Werk ersichtlich, keine voraussetzungslose. Ja, die Philosophie nimmt in seinem System überhaupt nur einen sekundären Rang ein; sie dient ihm nur dazu, die Wahrheiten seiner Religion durch die Lehren der Vernunft zu erweisen. Er geht also von der Offenbarung als einer untrüglichen Voraussetzung aus, die durch die drei Erkenntnisquellen der Wahrheit: die vergewisserte Sinneswahrnehmung, das unmittelbare Verstandesurteil und die nötigende Folgerung, bestätigt werden.

Unter den jüdischen Denkern, deren Werke auf uns gekommen, ist Saadja wohl der erste, der das Dogma von der Schöpfung aus dem Nichts systematisch erörtert, indem er die dieser Theorie entgegengesetzten Systeme ausführlich widerlegt und bloß den alleinigen Willen Gottes bei der Schöpfung wirken läßt. Auch die Erschaffen-

heit der Materie lehrt er zuerst im Widerspruch gegen die alte Philosophie und in Uebereinstimmung mit den mutazilitischen Zeitgenossen. Von der Schöpfung schließt er natürlich auf den Schöpfer und dessen Einheit. Die Attribute Gottes erläutert Saadja aber nicht nach dem Kalâm, dem er in den Beweisen für die Weltschöpfung und Einheit Gottes treu gefolgt, sondern nach der Lehrweise der Mutazila, die alle Attribute der Gottheit leugnet, und in scharfem Gegensatz zum Christentum, dessen religionsphilosophische Ideen er genau kannte und zu widerlegen suchte. Seine Lehre von den Attributen nähert sich in ihrer Reinheit und Klarheit den erleuchtetsten Ansichten der gesamten Dogmatik über die Idee der göttlichen Allmacht.

Die Idee einer Lichtschöpfung *(Kol hannibra, Or hannibra)*, die sich durch Saadja's philosophische und exegetische Arbeiten wie ein roter Faden zieht, hat ihren Ursprung in der arabischen Dogmatik der Mutakallimûn. Die sichtbare Offenbarung geschah, nach der Anwendung Saadja's auf jüdische Ideen, durch erschaffenes Licht und das Wort wurde zum Zweck der Offenbarung geschaffen. Diese Lichtschöpfung wurde den Propheten in verschiedener Weise sichtbar und verkündete ihnen das Wort des Schöpfers.

Der Mittelpunkt des Weltganzen bildet nach Saadja's geozentrischem System die Erde und auf dieser der Mensch als die Krone der Schöpfung, dessen Größe in der Erkenntnis und subjektiven Willensfreiheit bestehe, welch letztere Saadja auf die Zeugnisse der Sinne, der Vernunft, der Schrift und der Tradition gründet. Die Erkenntnis hat die Seele der Menschen aus sich selbst, dazu hat sie noch das Vermögen der Begehrung und der Erregbarkeit; aber erst durch die Verbindung mit dem Leib bildet sie ein einheitliches Wesen. Eingegeben ist der Seele das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, die Quelle aller Religionen, zu der Mensch zwar durch eigene Erkenntnis sich erheben könnte, für die ihm aber das rechte Maß und das regelnde Gesetz fehlen würden. Daher sei eine Offenbarung und die Verkündigung des Gotteswortes durch die Propheten notwendig gewesen, deren Sendung Zeichen und Wunder bestätigten. Die Lehre, die der größte der Propheten gegeben, stamme tatsächlich von Gott und sei daher nicht von zeitlicher, sondern von ewiger Geltung. In der Ordnung der Gesetze macht Saadja einen Unterschied zwischen vernunftgemäßen Vorschriften: *Mizwoth sichlijjoth*, und geoffenbarten Vorschriften: *Mizwoth schamijjoth*, deren Gründe und Zwecke unbekannt seien.

Aus den Ergebnissen der Philosophie und der Offenbarungslehre stellt endlich Saadja im zehnten Abschnitt seines Werkes ein ethisches System, eine Art praktischer Sittenlehre voll heller Gedanken und gesunder Maximen zusammen, die mit Recht als der

Kernpunkt dieses Systems bezeichnet worden sind, während allerdings seine Ansichten von der leiblichen Auferstehung der Toten, die er als nicht natur- und vernunftwidrig hinstellt, von der jenseitigen Welt, von dem Messiasreich und den Wohnungen der Seligen stark von dem Glauben seiner Zeit und mohammedanischen Lehren, von der Methode und den Problemen der mohammedanischen Theologie beeinflußt sind.

So ist das System Saadja's trotz erheblicher Mängel doch ein bedeutendes, und sein Verdienst, den Glaubensgenossen gezeigt zu haben, daß die Religion, weit entfernt, das Licht der Vernunft zu fürchten, im Gegenteil in letzterer eine feste Stütze finden könne, ein großes, indem er die philosophischen Studien in den Kreis der jüdischen Wissenschaft einführte und dadurch die Epoche der arabisch-jüdischen Kultur eröffnete.

* * *

Schon bei Lebzeiten Saadja's, der schließlich wieder in seine Würde als Gaon von Sura eingesetzt wurde, bahnte sich das philosophische Studium seinen Weg in die talmudisch-jüdischen Kreise. Mehrere ältere wie jüngere Zeitgenossen des gefeierten Lehrers treten als Forscher und Lehrer auf, die denselben Prinzipien huldigen und die gleiche Richtung einschlagen, zum Teil noch zu kühneren Resultaten als der Meister gelangend. Zwar von einem ältern Religionsphilosophen, David b. Merwan el-Rakki, genannt ibna-l-Mikmas, wahrscheinlich dem ältesten jüdischen Theologen, der ein philosophisches Werk in der Richtung der Mutakallimûn geschrieben (ca. 900), der in jener Zeit gelebt, wissen wir zu wenig, um darnach beurteilen zu können, ob und in welchen Teilen Saadja dessen in einigen Fragmenten erhaltenes religionsphilosophisches Werk benutzt habe, das noch im 14. Jahrhundert hohes Ansehen genossen, und von dem ein Späterer mitteilt, daß sich David darin bestrebt habe, „auf dem Wege der Forschung Beweise für die Wurzeln des Glaubens beizubringen und durch sie die Ansichten der Ketzer zu widerlegen“. Auch über die verschiedenen Sekten und Religionen hat sich David in diesem Werke ausgesprochen, dessen Einteilung der Philosophie in drei Wissenschaften für die Charakteristik der Anschauungen jener Zeit des Ringens und Gärens von Interesse ist. Die erste Klasse ist nach ihm die Metaphysik, die zweite die Ethik, die dritte die Physik. Auch er kennt und zitiert griechische Philosophen; wir begegnen bei ihm zuerst dem Namen des Aristoteles; auch er polemisiert, wie Saadja, gegen die fremden Religionen und Sekten.

Mehr aber als von diesem Religionsphilosophen, den manche fälschlich für einen Karäer gehalten, ist von einem andern Zeitgenossen

Saadja's in Kairowan, von dem Arzt Isaak b. Salomo Israëli (950) (Abu Ja'kub Jischak b. Suleiman el-Israïli) bekannt, der als medizinischer und philosophischer Schriftsteller sich ausgezeichnet, der griechische Physik und griechische Medizin gekannt, und während seines ungewöhnlich langen Lebens zahlreiche Schriften über verschiedene Wissensgebiete verfaßt hat. Von seinen medizinischen Werken sind noch mehrere in der lateinischen Uebersetzung des Mönchs Constantinus Africanus, des ersten Uebersetzers aus dem Arabischen in Europa, vorhanden; einzelne wurden von späteren Aerzten ausgeschrieben und für eigene Werke ausgegeben. Von besonderm Wert soll seine Schrift über das Fieber, „die bekannteste Monographie der Araber", gewesen sein, die noch nach Jahrhunderten übersetzt und studiert wurde, und von der er selbst hoffte, daß sie seinen Namen verewigen werde. Seine diätetischen Schriften blieben auch noch sehr lange grundlegend für die Wissenschaft, deren Entwickelung unter den Arabern er erheblich gefördert hat. Seine Aphorismen: „Führer der Aerzte" sind neuerdings veröffentlicht, hinsichtlich ihrer Authentizität aber angefochten worden. Weniger bedeutend sind seine philosophischen Arbeiten, von denen sich noch, gleichfalls in lateinischer Uebersetzung, eine Schrift über Begriffsbestimmungen und Beschreibungen, hebräisch: *Sepher hag-Gebulim we-hâ-Rischumim*, sowie ein philosophischer Kommentar zu dem Schöpfungskapitel der Genesis — bruchstückweise in hebräischer Uebertragung — und sein Hauptwerk, das Buch über die Elemente, hebräisch: *Sepher haj-Jesodoth*, erhalten haben. In diesem von Abr. b. Chisdai ins Hebräische übersetzten Werk zeigt sich Isaak als genauer Kenner der griechischen Philosophie und als ebenso treuer Anhänger des Aristoteles auf philosophischem Gebiet, wie er auf medizinischem dem Galenus getreulich nachfolgt. Seine Aufgabe bestand in der Darlegung der vier Elemente und in der Bekämpfung der Atomistik des Demokrit. In manchen Punkten hat er klarere Ansichten als Saadja, in anderen steht er hinter diesem zurück. Seine Einwirkung auf die jüdische Religionsphilosophie war keine unerhebliche. Fast alle Spätern erwähnen ihn, und viele stützen sich auf seine Ausführungen. Auch die Scholastiker, namentlich Albertus Magnus, gedenken oft und mit Auszeichnung des „Rabbi Isaak", des ersten und populärsten in Europa gekannten arabischen Arztes der zugleich unter dem Namen Isaacus einer der berühmtesten des Mittelalters war. Von den Jüngern Isaak Israëli's, dessen persönliche Bedeutung die Zeitgenossen besonders rühmen, verdient der in gleichem Geiste schaffende Dunasch b. Tamim (ca. 900 bis ca. 960) hervorgehoben zu werden. Wie sein Lehrer widmete er sich naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien. Von seinen Schriften hat sich wenig erhalten;

nur seine Rangordnung der Wissenschaften, in der die Mathematik, Astronomie und Musik die niedrigste, die Naturwissenschaften und die Medizin eine höhere, die metaphysischen aber natürlich die höchste Stelle einnehmen, ist bekannt. Neuerdings hat die Kritik in der Kompilation, in der die Spuren des syrischen Dioskorides nachgewiesen sind, eine hebräische Paraphrase der Aphorismen der Hippokrates entdeckt. Auch von seinen philosophischen und exegetischen Arbeiten sind nur Bruchstücke eines sprachlichen Werkes und eines Kommentars zum *Sepher Jezira*, das damals die denkenden Geister viel beschäftigte, erhalten; dort spricht er mit Begeisterung von Saadja, ohne jedoch zu verkennen, daß auch dessen Kommentar, wahrscheinlich eine Bearbeitung des von Isaak Israëli, das Heiligtum jenes Weltschöpfungssystems nicht erschlossen habe. Aber auch Dunasch b. Tamim hat jenes System nicht ergründet oder dem Verständnis erschlossen. Er hat auch noch ein Werk der Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Arabischen gewidmet und in diesem nachzuweisen versucht, daß die hebräische Sprache eigentlich nur ein reineres Arabisch sei, da in ihr als der Ursprache, aus der die arabische stammte, die vorzüglichsten Ausdrücke des Arabischen zu finden seien. Seine Ansicht über den Ursprung der Medizin ist eigentümlich; er identifiziert den Griechen Galenus mit dem jüdischen Patriarchen Gamaliël, durch ein eigentümliches Werk verführt, dessen Ursprung sich in die pseudepigraphische Literatur der Araber verläuft. Es ist dies das aus dem zehnten oder elften Jahrhundert stammende, einem Asaph b. Berechjah zugeschriebene *Sepher Asaph*, ein medizinisches Werk, das nach vielen Richtungen hin interessant ist, und dessen verschiedene Bestandteile im Interesse der Geschichte der Medizin einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen. In der historisch interessanten Einleitung wird der Ursprung der Medizin nach einem alten Midrasch auf Sem, den Sohn Noah's, zurückgeführt, welchem Engel die Heilkunde übergaben und von dem diese allmählich zu den Indiern, Chaldäern, Aegyptern und Griechen gelangte. Später hat man sich gar bis zu der Behauptung verstiegen, daß Sokrates ein Schüler jenes mythischen Asaph gewesen sei.

* *
*

Allein wenn auch der Ursprung der Medizin nicht in Israel gewesen sein mochte, ihre fernere Entwickelung haben die Söhne des jüdischen Stammes jahrhundertelang doch mächtig gefördert. Wie in Aegypten und Nordafrika, so sind auch in Italien, in Spanien und Frankreich schon zu jener Zeit Juden Leibärzte der Chalifen wie der Kaiser und medizinische Schriftsteller. Neben Isaak Israëli lebt zu gleicher Zeit in Oria in Italien Sabbathai

b. Abraham Donnolo (ca. 913 bis n. 982), der erste hebräisch schreibende Arzt und Philosoph im Abendlande, der gleichfalls astronomische und medizinische Schriften wie philosophische Kommentare verfaßt, der als Arzt, Botaniker und Astronom zu seiner Zeit Hervorragendes geleistet und natürlich auch einen Kommentar zum *Sepher Jezira* geschrieben hat. Sein astronomisch-philosophisches Werk über die Schöpfung, *Chakemani*, steht im ganzen auf dem metaphysischen Standpunkt der Israëli, Saadja, Dunasch b. Tamim; namentlich mit dem erstern stimmt er in der Lehre von der Entstehung der Elemente überein. Auf der Höhe der damaligen Wissenschaft stehend und seinen Genossen, den heiligen Nilus, an Bildung und Freisinnigkeit weit überragend, hat er zu dem Vers der Genesis von der Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes ein der Zeitanschauung entsprechendes Bild vom Mikrokosmus und Makrokosmus gegeben, das manche anziehende Seite hat. Der Sinn des Verses kann, so führt er aus, nicht sein, daß der Mensch in seiner Gestalt der Gottheit gleiche, wie schon aus der Beschaffenheit des Leibes erhellt, die dem Bau des tierischen Körpers entspreche, und dessen Einrichtung Donnolo ausführlich schildert, ja sogar mit Abbildungen begleitet haben soll. Vielmehr finde die Aehnlichkeit nur in der Anschauung seiner höhern Bestimmung statt. Der Mensch sei aber auch zugleich ein Abbild der Welt, der Kopf stelle den Himmel dar, die Augen glichen der Sonne und dem Mond, die Nase, die Ohren, der Mund den fünf Planeten. Die Durchführung dieser Parallele verrät manche richtige neben zahlreichen abenteuerlichen und mystischen Ideen, wie sie dem damaligen Kindesalter der anthropologischen Wissenschaft entsprachen. In theologischer Beziehung mag der Gedanke Donnolo's, daß so wie die Gottheit die Welt trägt, nicht aber umgekehrt, so auch der Geist den Körper trage, nicht umgekehrt, von Interesse sein. Der Geist lebt also auch ohne den verwesenden Körper fort. Er ist der eigentliche Mikrokosmus, ähnlich dem ewig lebenden Makrokosmus, der durch die Welt, wie jener durch den Körper, in die Erscheinung tritt.

Auch von Donnolo's pharmakologischem Werk über die *Medikamente*, das von Wichtigkeit ist, weil es neben dem *Sepher Asaph* das älteste Werk über Medizin in hebräischer Sprache ist, hat sich ein Fragment erhalten. Ein anderes medizinisches Werk war das *Kostbare Buch*, ein Antidotarium Donnolo's, dessen wissenschaftliche Tätigkeit in jene Zeit der dunklen Anfänge der salernitanischen Schule und der daran sich schließenden medizinischen Literatur fällt, in die im 13. Jahrhundert eine apologetische Sage auch jüdische Lehrer versetzt hat. Die Berührungspunkte zwischen arabischer und griechischer Literatur sind noch nicht genügend nach allen

Richtungen ermittelt. Die Schriften Donnolo's, der wohl aus griechisch-lateinischen Quellen schöpfte und indische, babylonische, arabische und griechische Werke studiert zu haben vorgibt, dürften manchen Aufschluß über jene noch wenig bekannte Periode in der Geschichte der Heilkunde geben.

* *
*

Steht aber Donnolo noch nicht auf einer hohen Stufe der Wissenschaft und der Weltanschauung, so sind seine Werke doch charakteristisch für die Zeit, in der sie entstanden sind. Nur noch von einem einzigen und zwar historischen Werke dringt durch das diese Zeit verhüllende Dunkel anscheinend sichere Kunde. Es ist etwa zu gleicher Zeit auf unteritalienischem Boden entstanden (ca. 940). Der Verfasser tritt als Pseudo-Josephus auf, und liefert eine unter dem Namen „Josippon" und dem Pseudonym Joseph b. Gorion gut bekannte und vielverbreitete Ueberarbeitung der „Altertümer" des Flavius Josephus, also eine Geschichte von der Weltschöpfung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, die später auch der *Hebräische Josephus* genannt wurde und sich großer Beliebtheit zu erfreuen hatte. Das in lateinischer, französischer und deutscher Uebersetzung vorhandene Werk hat aber keinen histo-Wert, höchstens einen bedingten poetischen Wert als Volksbuch. Es enthält viele fabelhafte Zusätze, mischt in seiner Erzählung Sage und Geschichte, Jüdisches und Arabisches, bunt durcheinander und überträgt Zustände und Namen seiner Zeit auf verschiedene Perioden des Altertums. Mit kecker Zuversicht tritt dieser Pseudo-Josephus als der echte auf, gibt die Werke jenes Historikers als die seinigen aus, und ergänzt sie noch durch fabelhafte Büchertitel; ja, er nennt Gewährsmänner und Quellen der verschiedensten Völker und Sprachen für seine Darstellung, die er vielleicht nie gesehen. Trotz aller dieser Lügen, Prahlereien, Abgeschmacktheiten und Fehler ist aber das Buch doch nicht ohne Interesse. Seine Hauptquelle war gewiß die arabische Sage und wahrscheinlich der ambrosianische Hegesippus; daneben mag er auch die Haggada und die Apokryphen, ja vielleicht sogar die patristische Ueberlieferung benutzt haben. Bedeutender als seine geschichtliche Auffassung ist seine Darstellung, eine Art poetischer Prosa, die nicht ohne Reiz ist, an der man den Fälscher als solchen erkannt hat, „der ganz bewußt und klüglich recht archaistisch zu reden versteht, um nicht erkannt zu werden". Dadurch verliert aber das Buch jeden Wert als historische Quelle, als welche man es in neuerer Zeit zu betrachten geneigt war. Obwohl er den streng historischen Prinzipien, die er selbst aufstellt, beständig untreu wird und Sage mit Geschichte verwebt, so weiß er doch anmutig

zu erzählen und macht von diesem Talent ausgiebigen Gebrauch. Sein Buch ist in vielen Kreisen jahrhundertelang die einzige Quelle der ältern jüdischen Geschichte geblieben, und darin beruht auch wohl sein Hauptverdienst. Den Schluß schmücken vier Elegien in Reimen, wahrscheinlich aus dem Hegesippus, dieser ältesten Version des echten Josephus, entlehnt. Eine arabische Uebertragung des Josippon von Sacharjah b. Said aus Jemen ist auch unter dem Titel *Zweites Makkabäerbuch* oder *Arabisches Makkabäerbuch*, vorhanden. Die Erwähnung dieses arabischen Geschichtswerkes bei dem obengenannten Dunasch b. Tamim hat zu der Ansicht geführt, daß das arabische Werk das etwa um ein Menschenalter vorher entstandene Original bilde, von dem der hebräische Josippon abhängig sei. Die ganze Frage ist bisher noch nicht gelöst.

Die Familienchronik eines italienischen Juden, des Achimaaz b. Paltiel aus Oria (1017) verzeichnet Tatsachen und Ereignisse in gekünstelter Reimprosa, die an die seltsamen Bildungen der gleichzeitigen Pajtanim erinnert. Die Nachrichten über die Niederlassungen der Juden in Süditalien sind wohl das wichtigste darin. Nicht viel später dürfte die Chronik von Jerachmeel b. Salomo (Jerachmiel) anzusetzen sein, die die Geschichte bis zum Ende der Makkabäerzeit erzählt und deren Ursprungsland wohl Spanien ist.

* * *

Außer diesen historischen, geographischen und philosophischen Versuchen und einigen Abzweigern der ältern mystischen Literatur, die ebenfalls jener Zeit ihre Entstehung verdanken, ist aus dieser Epoche nichts oder nur sehr wenig von wissenschaftlichen Bestrebungen und Arbeiten europäischer Juden bekannt. Noch immer bilden die Hochschulen von Sura und Pumbeditha den Mittelpunkt des geistigen Lebens der Juden; höchstens in Nordafrika erwacht die Wissenschaft, wie sie aus dem Kreise Saadja's und seiner Zeitgenossen hervorging, zu neuem Leben. Außer Saadja, Isaak Israëli, Dunasch b. Tamim ist auch noch der Grammatiker und Lexikograph Jehuda ibn Koreisch aus Tahort zu nennen, der um 900 an die Gemeinde zu Fez ein in mancher Beziehung interessantes arabisches Sendschreiben: *Risalat*, über die Wichtigkeit des Studiums des Targumim für die Kenntnis der hebräischen Sprache richtete, und den die spätere Zeit mit Recht zu den Vätern der hebräischen Sprachforschung gezählt hat. Er ist eigentlich der erste, dem die Grammatik Selbstzweck ist und der in dieser Richtung ein verdienstliches Streben entwickelt. Obwohl sein grammatischer Standpunkt nicht weit über den der Vorgänger hinausreicht, leistet er doch Tüchtiges sogar auf dem Gebiet der Sprachvergleichung, einer Wissenschaft, die bekanntlich erst in

neuerer Zeit mit Erfolg betrieben wurde, und in der noch lange nachher das meiste, was sich als Sprachvergleichung hervorwagte, nur als „phantastisch-wüste Träumerei“ gelten kann. Jehuda ibn Koreisch verglich also zuerst die semitischen Schwestersprachen, die er als verwandte, einer Wurzel entsprossene Dialekte erkannte, welche gleichen Sprachgesetzen unterworfen seien, wenn sie auch in ihrer Ausbildung sich wesentlich voneinander unterschieden hätten. Von den andern ihm zugeschriebenen Werken, einer hebräischen Grammatik und Homonymik, einem Wörterbuch und einem *Buch der Gebote* ist ebensowenig Zuverlässiges bekannt, wie von dem ihm angedichteten Karäismus. Er soll auch einen Kommentar zum Buche der Chronik geschrieben haben. Es ist natürlich, daß ein freisinniger Forscher wie Jehuda b. Koreisch, der selbständige grammatische Studien trieb und auch gegen Mischna und Talmud seine eigene Meinung aufrecht hielt, in den Verdacht, ein Karäer zu sein, kommen mußte. Weniger begreiflich ist es, daß auch dieser sprachkundige Mann sich von dem Touristen Eldad täuschen und gerade auf seinem eigenen, also dem grammatischen Gebiete, von dessen Erdichtungen, daß die Daniten einen größern Wortschatz besäßen, irreführen ließ.

* *
*

Fast um dieselbe Zeit, im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts, wie Jehuda ibn Koreisch, lebten die beiden hervorragenden Masoreten, von welchen der Karäismus mindestens einen für sich in Anspruch nehmen wollte, Ahron b. Ascher in Tiberias und Mose b. David b. Naphthali, wahrscheinlich in Bagdad. Ben Ascher blieb für alle Zeit die maßgebende Autorität für die Lesung des Bibeltextes. Die Masora erscheint mit ihm gewissermaßen als abgeschlossen. Die in Einzelheiten der Vokalisation und Akzentuation von ihm abweichenden Lesungen des Ben Naphthali sind ebenfalls gesammelt, aber nur in vereinzelten Fällen angenommen worden. Der Bibelkodex des Ben Ascher ist bis jetzt nicht gefunden worden. Dagegen existiert von ihm eine Sammlung masoretischer Lehrstücke in Reimprosa und einem gekünstelten, an die Sprache der alten Pijjutim erinnernden Hebräisch, die meist Regeln über die Vokale und Akzente enthalten. Ein ähnliches anonymes Werk, das *Buch von den Lauten*, ist nur aus Anführungen Späterer bekannt.

In dem Buche *Ochla we-Ochla*, so benannt von dem ursprünglichen Anfang, wo die beiden Wörter aus der Bibel als Hapaxlegomena aufgeführt worden, wird die große alphabetische und vom Bibeltext unabhängige Masora dargestellt. Am Schlusse der rabbinischen Bibel ist dann später die gesamte Masora von Jakob b. Chajjim in

der 1525 bei Bomberg in Venedig gedruckten Bibel, freilich in wesentlich veränderter Form, als sog. Ende-Masora abgedruckt.

* * *

So kennzeichnet sich die Saadjanische Epoche als eine Zeit rüstigen Schaffens und eines seltenen Wissensdrangs auf allen Gebieten, in der philosophischen Forschung sowie in der Bibelexegese und Textkritik, in der Grammatik wie in der Lexikographie, in der Geschichte wie in der Poesie, nicht zum mindesten in den talmudischen Wissenschaften und in der praktischen Normierung wie im Ausbau des Traditionsstoffes durch Kompendien und Rechtsgutachten.

Daß die Karäer in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Trennung an diesem Aufschwung der Wissenschaften nur geringen Anteil genommen, daß sie später aber mit größerem Erfolg sich den Wissenschaften zuwendeten, ist bereits erwähnt worden. Deshalb müssen auch, um das Bild der Epoche Saadja's zu vervollständigen, die wichtigsten zeitgenössischen Schriftsteller aus den Reihen der Karäer genannt werden, die zum Teil schon aus der Polemik des philosophischen Gaon von Sura bekannt sind, und von denen am Ende des neunten und Beginn des zehnten Jahrhunderts eine neue Epoche karäischer Gelehrsamkeit ausgeht. So vor allem dessen stets kampfgerüsteter Gegner Salomo b. Jerocham, der angeblich in Palästina gelebt und von dort nach Aegypten eilte, um den wachsenden Einfluß Saadja's zu paralysieren. Er versuchte dies in einer arabischen und hebräischen Streitschrift; von letzterer, die jetzt den Titel *Milchamoth Adonai* (Kämpfe Gottes) führt, sind einige in schlechten Versen abgefaßte Kapitel gedruckt, andere noch handschriftlich erhalten; sie wimmeln voll Schmähungen und Verleumdungen gegen die Rabbaniten, und heben sich durch ihren maßlosen Ton von der polemischen Richtung der älteren Karäer unvorteilhaft ab. Als Saadja in seiner Polemik gegen Ben Jerocham behauptet hatte, daß die Streitigkeiten zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's niemals so heftig gewesen wären, wie die der Karäer gegen seine Partei, eilte dieser mit einem Exemplar des palästinensischen Talmuds und einem Kommentar zu demselben, von einem sonst nicht bekannten Syrer Jakob b. Ephraim, der behauptet haben soll, daß sowohl die Schulen Hillel's wie die Schammai's in ihrem Recht gewesen seien, nach Sura, um dort die Behauptung des Gaon zu widerlegen. Indes mochte es dem Ben Jerocham kaum gelungen sein, diesen Beweis zu führen, oder viele Rabbaniten zum Karäismus hinüberzuziehen.

Von den anderen Schriften dieses fanatischen Karäers sind noch seine Kommentare zum Pentateuch und zu den Hagiographen

zu erwähnen, von denen nur die Erläuterungen zum Psalter, zum Prediger Salomo's, zu Esther, Ruth und den Klageliedern, vorhanden sind. Der Geist seiner Exegese ist kein gesunder, und die biblische Forschung der zeitgenössischen Rabbaniten erreicht er keineswegs. Salomo b. Jerocham ist ein unduldsamer, orthodoxer Karäer, der die Wissenschaften verachtet und einer homiletisch-allegorischen Auffassung des Schriftsinnes das Wort redet, die er für die einzige Wissenschaft hält und für die einzig richtige Methode, die offenbarte Lehre zu deuten.

Bedeutender, wenn auch nicht so angesehen, war sein Parteigenosse Sahl b. Mazliach (910—950) aus Jerusalem, der seine Polemik nicht nur gegen Saadja, sondern auch gegen dessen Schüler und Nachfolger richtet. Auch er soll das nun einmal übliche *Buch der Gebote*, ferner eine hebräische Grammatik und Kommentare zu einigen biblischen Büchern geschrieben haben. Seine Polemik gegen den Rabbinismus in Form eines Mahnschreibens ist feurig und leidenschaftlich, aber nicht so heftig und verletzend wie die des Ben Jerocham. Sie richtet sich in erster Reihe gegen den hervorragendsten Schüler Saadja's, Samuel b. Jacob. Wichtiger ist Sahl dadurch, daß er die Prinzipien der karäischen Gesetzesauslegung auf vier bestimmte Normen festgesetzt hat: Spekulation, Wortverständnis der Schrift, Schlußfolgerung und Uebereinstimmung der Gründe.

Ein dritter polemisierender Karäer, dessen poetische Streitschriften gegen Saadja und dessen Schüler indes wenig neue Momente in den Kampf führten, war Jefhet b. Ali hal-Levi (950) aus Basra, der sich überdies als Grammatiker, Exeget und Uebersetzer der Bibel ins Arabische den Ruhm eines „Lehrers des Exils" seitens der Karäer erworben hat, ohne indes in einem dieser Fächer wirklich Bedeutendes geschaffen zu haben. Der fördernde Einfluß des Karäertums in seiner ersten Lebensperiode war eben zu Saadjas Zeiten kein allzu großer, und während der Rabbinismus die Philosophie in seine Lehrhäuser einführte, eiferte der Karäismus gegen diese als gegen eine eitle und nichtige Wissenschaft, die den Menschen von Gott ab und der Sünde zuführe. Die wenigen philosophischen Forscher der Karäer, die der mutazilitischen Richtung huldigen, haben auch nur geringe selbständige Bedeutung. Ihr erstes bedeutendes Werk, das eine Einleitung zum Pentateuch, zugleich aber auch die Geschichte der jüdischen Sekten und eine Polemik gegen das Christentum enthaltende *Kitâb el-Anwâr* (Buch der Leuchten), hat Joseph b. Jakob el-Kirkisani (937) geschrieben, während der früher mit ihm verwechselte blinde Joseph b. Abraham ha-Roë, der mit einem Juden und Arabern gemeinsamen Euphemismus „der Sehende" genannt wurde, in seinem für

die Geschichte der arabischen und karaitischen Dogmatik sehr wichtigen Werken *„Kitâba-l-Muchtawi“* (das umfassende Buch), *„Kitâba-l-Tamjiz“* (Buch des Kompendiums) (920) und andern Schriften die großen Fragen der Religion in einem dem Rabbinismus feindlichen Sinne bespricht. Seine Schriften bedeuten eine freie Fortentwickelung der karäischen Doktrin. Die erstere namentlich ist für die Geschichte der arabischen und karäischen Dogmatik sehr wichtig, da sie „das einzige erhaltene Muster eines Werkes über mutazilitischen Kalam“ ist, das fast ebenso von einem Muslim hätte verfaßt sein können.

Nur in seiner Polemik gegen die exklusiv talmudische Richtung der Hochschulen behielt der Karäismus Recht. Denn nicht einmal eine so bedeutende Persönlichkeit wie Saadja vermochte den unvermeidlichen Niedergang aufzuhalten oder zu verhindern. Die freie Bewegung und das reiche geistige Leben zu Bagdad lockten die Jünger, die nun einmal nach dem Vorbild des Meisters philosophische, grammatische und exegetische Studien getrieben hatten, mehr an als die trockene Gelehrsamkeit von Sura, und so bedurfte es nur eines äußeren Anstoßes, der sich in jener bereits geschilderten Reise der vier Gelehrten nach Europa darbot, um das Ende der Akademie zu beschleunigen, deren Pforten sich nicht lange nach dem Tode Saadja's nach jahrhundertelangem Bestand für immer schlossen. Die Akademie zu Pumbeditha hielt sich länger; sie erlebte noch eine kurze Nachblüte vor dem gänzlichen Untergang des Gaonats und Exilarchats, bevor Babylon seine religiöse und geistige Führerschaft an Spanien abtreten mußte. Drei Männer, die an der Spitze der Hochschule standen, bezeichnen das Abendrot an dem Horizont des babylonischen Judentums; es waren die Gaonen zu Pumbeditha, Scherira b. Chanaja (980), der seines Amtes als Schuloberhaupt dreißig Jahre waltete und dessen Sohn Hai (969—1038); zu ihnen gesellte sich noch der in Sura lebende Schwiegervater des letzteren, der Gaon Samuel b. Chophni (1034), um das Triumvirat zu vervollständigen, welches der gaonäischen Periode an deren Ausgange noch einmal den alten Glanz verleihen sollte.

Die talmudischen Studien standen diesen Gaonim allerdings noch immer in erster Reihe. Namentlich Scherira huldigte ihnen mit besonderem Eifer. Von jeher galten in Pumbeditha in dieser Beziehung strengere Grundsätze als in Sura. Während man dort im Geiste Saadja's den Wissenschaften oblag und prüfenden Geistes auch an die Auslegung der Schrift wie des Talmuds ging, wurde in Pumbeditha das Studium des Talmuds als alleinige Wissenschaft behandelt. Die Entscheidungen der Gaonim, so lehrte Scherira kurzweg, bedürfen keiner Beweise. „Wer gegen sie Widerspruch

erhebt, ist dem gleich zu achten, der Gott und seiner Lehre widerspricht.“ In demselben Geiste war wohl auch das untergegangene talmudische Werk Scherira’s, das den Titel *Megillat Setharim* (Geheimrolle) führte, gehalten, in dem Geiste der Exklusivität und eines Aberglaubens, dessen wichtigste Elemente vielleicht erst von den Arabern zu den Juden jener Zeit gekommen und dort freundwillige Aufnahme gefunden hatten. Die eigentliche Bedeutung Scherira’s beruht aber auf seinem Sendschreiben (987) an die berühmte Gemeinde zu Kairowan, speziell an Jakob b. Nissim, über die Geschichte der Tradition, das die wichtigsten Aufschlüsse über dunkle Partien der jüdischen Religions- und Literaturgeschichte gibt, und ohne welches manche Perioden, wie die der Saboräer und Gaonim, vollständig im Dunkeln geblieben wären. Dem Gaon Scherira hat die Geschichte geradezu die Kontinuität der Traditionskette vom Abschluß der talmudischen Epoche bis auf seine Zeit zu verdanken. Natürlich ist dieses Sendschreiben rein chronologisch und ziemlich unparteiisch gehalten. Aber es bildet doch mit den schon früher erwähnten Schriften gleichen Charakters, der Fastenrolle, dem *Seder Olam* und dem *Seder Thannaïm wa-Amoraïm,* sowie mit den Fragmenten aus dem Bericht des Nathan b. Isaak hab-Babli (des Babyloniers, 956) über die Geschichte der Exilarchen den Leitstern, der von der makkabäischen zu der gaonäischen Zeit, also durch mehr als ein Jahrtausend führt.

Hai, der Sohn Scherira’s, war den Wissenschaften mehr zugetan als sein Vater. Er war des Arabischen kundig und kein Feind philosophischer Studien, obwohl man ihn zu einem solchen hat stempeln wollen. Mehrere ihm untergeschobene oder stark interpolierte Responsen raten entschieden von dem Studium der Philosophie ab. Dagegen steht sein ablehnendes Urteil über die religiöse Mystik außer Frage. In religiösen Dingen galt Hai als die größte Autorität seiner Zeit; und von Nordafrika wie von Spanien, wo die Morgenröte der jüdischen Kultur eben aufgegangen war, kamen zahlreiche Anfragen an ihn, die er entweder in arabischer oder in hebräischer Sprache beantwortete und in denen ein vermittelnder und versöhnlicher Geist atmet. Anderseits nimmt er wieder keinen Anstand, über eine exegetisch schwierige Bibelstelle sich beim „Katholikos“ Rat zu holen. Sein hebräisches Wörterbuch in arabischer Sprache, *Sammler*, ist nur aus spärlichen Zitaten bekannt. Die exegetischen Werke, die Hai zugeschrieben werden, sind meist verloren gegangen. Dagegen haben sich ein Kommentar zu einer Mischnaordnung und außer manchem anderen insbesondere seine Versuche, einzelne Partien des talmudischen Zivilrechts wie Kauf und Verkauf, Eidesleistungen u. a., zu kodifizieren, erhalten, ebenso ein ihm zugeschriebenes Lehrgedicht *Mussar haskel*

(Mahnung der Vernunft), eine Sammlung ethischer Maximen, in der der Inhalt bedeutender und schöner ist als die Form und der poetische Gehalt, die jedoch wohl kaum diesem Gaon angehört. Die einzelnen Sittenlehren werden darin ohne systematische Ordnung, aber doch nicht ohne einen gewissen inneren Zusammenhang vorgetragen.

Ein Zeitgenosse Hai's war sein Schwiegervater Samuel b. Chophni, der wahrscheinlich der freimütigste Bibelforscher seiner Periode war. Er blieb den Prinzipien Saadja's treu und schlug die Bahnen der philosophischen Forschung ein. Von seinem groß angelegten arabischen Bibelkommentar, der vermutlich den Titel *Die Erreichung* (sc. des Alters) führte, haben sich nur Bruchstücke erhalten; von seinen halachischen und religionsphilosopischen Werken ist fast nichts als der Titel bekannt. Der Grundsatz, der diesen Denker leitete, ging dahin, daß „Dinge, die der Vernunft widersprechen, nicht angenommen zu werden brauchen"; nach diesem Grundsatz werden mehrere Erläuterungen von ihm angeführt, in denen der natürliche Wortsinn zu seinen lange genug ihm vorenthaltenen Rechten gelangt. Der Streit, ob die Haggada wörtlich aufzufassen oder symbolisch zu deuten sei, der fast so alt wie die Haggada selbst ist, zog auch Hai wie Samuel b. Chophni in seine Kreise. Merkwürdig ist der Ausspruch Hai's gegen diejenigen, welche haggadische Aeußerungen gewaltsam mit ihren eigenen Meinungen in Einklang zu bringen versuchten. Lasset jedem seine Rechte, ruft Hai aus, die Haggada sage, was sie sagt; stimmt sie nicht mit dem gesunden Menschenverstand überein, so weiset sie ab! Ebenso Samuel b. Chophni, der sogar einige biblische Wunder in Opposition gegen seinen großen Vorgänger nur als äußerliche Vorgänge zu erklären wagte. Die Erscheinung Samuel's, welche die Hexe von Endor vor Saul heraufbeschwört, hält er für eine Traumerscheinung. Auch der Eselin des heidnischen Propheten Bileam steht er skeptisch gegenüber. Wie seine Genossen hat auch Samuel gegen die Karäer vielfach angekämpft, und gleich jenen wurde auch er von ihnen heftig angegriffen, von einem derselben sogar in hebräischen Epigrammen.

Während aber in Babylon die Wissenschaft des Judentums, welche die letzten Gaonim begründet hatten, fast gar keine Pflege fand — mit dem Tode Samuel b. Chophni's hörte die Akademie zu Sura, zwei Jahre nach dem Tode Hai's die zu Pumheditha auf — gelangte sie in Nordafrika und in Spanien zu hoher Blüte. Von den Männern, die nach dem Vorgange eines Saadja und Hai die Schriftauslegung mit dem Talmudstudium zu verbinden strebten, seien nur noch die nordafrikanischen Gelehrten erwähnt, welche fast sämtlich in der durch ihre Bedeutung hervorragenden Gemeinde

zu Kairowan lebten, das ein alter Kommentar zur Chronik aus dem zehnten Jahrhundert, gewöhnlich einem der Schüler Saadja's zugeschrieben, die Stadt „der großen Weisen“ nennt. Bekanntlich war dorthin einer der vier Gelehrten, Chuschiël, verschlagen worden, die ausgezogen waren, um milde Gaben für Sura zu sammeln, die aber, statt solche zu empfangen, die Gaben ihres Geistes in alle Länder trugen. Sein Sohn und Nachfolger Chananel (1050) übertraf den Vater an Gelehrsamkeit und an geistiger Bedeutung. Die Ueberreste, die von seinen Kommentaren zur Bibel erhalten und herausgegeben worden, verraten den wissenschaftlichen Charakter Chananel's, dessen Pentateuchkommentar der vernunftgemäßen Auffassung Saadja's entsprach und nach den erhaltenen Bruchstücken in jener einfach-nüchternen Weise sich hielt, die gleich fern blieb von rationalistischer Erklärung wie von haggadischer Ausdeutung. „Vernunfterkenntnis, Schrift und Tradition“ war das Prinzip seiner Exegese. Nur selten tritt die allegorische Auslegung bei Chananel in den Vordergrund, wie z. B. bei der Symbolik der Stiftshütte u. s. w.; meist aber zeichnet seine Kommentare eine gewisse Reichhaltigkeit auf der einen, und ein Streben nach dem einfachen Wortsinn auf der andern Seite aus. Beides bekundet sich auch in seiner Aufstellung von vier Glaubensartikeln: Glaube an Gott, an die Offenbarung, an die künftige Welt und an die Erlösung, wie in seinen Talmudkommentaren, die sicher in jener Zeit, wo das Studium des Talmuds immer allgemeiner wurde, einem vielfach sich geltend machenden Bedürfnis entsprochen haben. Seine Tätigkeit war im ganzen eine mehr reproduzierende als selbständige; er gibt die ihm gewordenen Mitteilungen seiner Lehrer wieder, die wiederum auf die Tradition ihrer Vorgänger sich berufen, so daß mit Recht die Späteren behaupteten, „daß die Aussprüche Chananel's als Tradition gelten müßten“. Chananel und sein gleichfalls in Kairowan lebender Zeitgenosse Nissim b. Jakob (1037) brachten auch den arg vernachlässigten jerusalemischen Talmud wieder zu Ehren, besonders der letztere, von dem ein arabisches Werk herrührt, ein *„Schlüssel“*, in dem er durch die Vergleichung beider Talmude schwierige und dunkle Stellen des erstern ergänzt und erklärt, ferner auch eine Uebersicht über das System des Talmuds gibt. Außerdem hat er ein Werk über Ritualien, *Megillath Setharim* (Geheimrolle) arabisch geschrieben, von dem nur Fragmente erhalten sind. Eine Legendensammlung aus Talmud und Midrasch, die auch seinen Namen trägt, wurde von der Kritik vielfach einem Schriftsteller des 13. Jahrhunderts zugeschrieben, das arabische Original derselben ist aber neuerdings aufgefunden worden. Es gibt von dieser zwei populär gewordene hebräische Bearbeitungen. Auch Chananel schrieb ein praktisches Kompendium, in welchem er

Entscheidungen über Ritual und Zivilrecht nach talmudischer Ordnung zusammenstellte. Alles aber, was sich von Beiden erhalten, charakterisiert Chananel wie Nissim als gelehrte und unbefangene Männer, als treue Anhänger und Förderer der von Saadja angebahnten suranischen Geistesrichtung, deren Lehren und Meinungen sie verbreiteten und fortbildeten. Daß Chananel und Nissim mit Hai und den spanischen Gelehrten in reger Verbindung standen, ist bekannt und durch verschiedene Schreiben erhärtet. Von den anderen kairowanischen Gelehrten jener Zeit verdient noch Chephez b. Jazliach (997) genannt zu werden, den seine Zeitgenossen besonders hoch gestellt und mit allen rabbinischen Ehrentiteln geschmückt zu haben scheinen. Von seinen Schöpfungen ist aber nichts als ein Buch über die biblischen Gebote bekannt.

Die Gelehrten Kairowan's erlebten das Ende der beiden Akademien und des Gaonats, ebenso wie das Aufblühen der jüdischen Literatur in Spanien, die von Nordafrika aus sich dahin verbreitet hatte. Nach ihrem Tode schwand auch die Bedeutung Kairowans, und die Wissenschaft des Judentums verließ den Orient, um sich im Okzident eine neue Heimat zu suchen.

Ueberblicken wir die Zustände nach dem Schluß der gaonäischen Epoche, so tritt zunächst als die bedeutungsvollste Tatsache eben jene Wanderung des geistigen Lebens aus Babylon und Nordafrika nach Spanien und Südfrankreich in den Vordergrund. Exilarchat und Gaonat waren erloschen; der geistige Primat des Orients hatte vollständig aufgehört mit dem Augenblicke, wo kein wissenschaftlicher Vertreter des Judentums dort mehr lebte, der den drohenden Verfall hätte aufhalten können. Dafür aber war die Wissenschaft des Judentums neu erblüht, die sich in verschiedene Disziplinen teilte und bereits in jeder bedeutende Schriftwerke aufzuweisen hatte. Die Bibel fand eine rationelle Auslegung; die masoretischen Studien gelangten zum Abschluß; Grammatik und Lexikographie wurden fleißig angebaut; Talmud und Midrasch, die bereits abgeschlossen, wurden in Kompendien und Kommentaren sachgemäß erläutert, eine philosophische Auffassung des Judentums war angebahnt, und die Poesie der Synagoge wurde von begeisterten Dichtern gepflegt. Die Vertiefung und Erweiterung des bisher von den Akademien einseitig gepflegten Talmudstudiums war die natürliche Folge dieses neuerwachten Wissensdrangs; zwar hatten die Juden viele Elemente des geistigen Lebens von den Arabern übernommen und erst durch die Polemik der Karäer mit ihren Grundanschauungen verarbeitet, dafür aber haben sie diese mit desto größerem Eifer gepflegt und noch bedeutend fortgebildet, als Araber und Karäer längst die Pfade der Wissenschaft verlassen hatten.

Und so mächtig war der Geist der Zeit und der Wissenschaft, daß sogar bis in die fernsten und schon fast abgestorbenen Zweige des jüdischen Stammes ein Hauch des blühenden geistigen Lebens drang und sie zu frischem Leben weckte. Auch das längstvergessene Häuflein der Samaritaner regte sich in dieser Epoche wieder, und nahm Anteil an der Kulturbewegung des Judentums. Nicht bloß Aerzte und Männer der Wissenschaft gehen aus ihren Reihen hervor, sondern auch literarische und poetische Schöpfungen, geschichtliche und exegetische Versuche sind aus ihrer Literatur bekannt. So vor allem das sog. *Buch Josua*, eine arabische Chronik von Josuas Zeit bis auf Alexander Severus, und viel später Abul-Fatch's *Annalen*, eine chronikartige Bearbeitung derselben Geschichte, endlich die arabische Uebersetzung der Bibel durch Abu-Said, die wahrscheinlich aus dem 11. oder 12. Jahrhundert stammt und als Ersatz für die nach dem Untergang ihrer Sprache von den Samaritanern gebrauchte Bibelübersetzung Saadja's dienen sollte. Auch aus ihrer poetischen Liturgie hat sich manches erhalten, das aber nur geringen Wert und keineswegs ein so hohes Alter hat, als man ihm gern zuschreiben wollte. Eine Einwirkung auf die neuhebräische Literatur selbst hat die samaritanische Sekte zu keiner Zeit ausgeübt. Und auch nur hier und da hat der frische Aufschwung dieser Literatur die winzigen Ueberreste der Sekte aus ihrer Lethargie aufgerüttelt, wie eben in jener gaonäischen Periode, in der die Führer des Judentums vornehmlich gegen die Karäer ankämpften, die Samaritaner aber fast gar nicht mehr beachteten.

* * *

Es ist ein charakteristisches Merkmal dieser Epoche, daß ihre meisten wissenschaftlichen Schöpfungen nicht von den rabbinischen Exzellenzen ausgehen, während es übertrieben ist, zu behaupten, daß die fördernde Tätigkeit der Gaonim nicht ihrer Macht und ihrem Einfluß entsprochen hätte. Die hauptsächlichste Bedeutung dieser religiösen Führer und Würdenträger lag auf dem Felde der eigentlich jüdischen Religionswissenschaft und ihrer Anwendung auf das praktische Leben. Durch tief eingehende Erforschung des traditionell überlieferten und im Talmud gesammelten Halachastoffes, durch Analogien und andere Geistesoperationen knüpften diese Gaonim die neuen Erscheinungen der Zeit an das alte Gesetz und erhielten so das Traditionswesen in Fluß. Ihre Erläuterungen und gesetzlichen Entscheidungen waren zweifacher Art: entweder objektiv, ohne durch äußere Veranlassung die Norm für sich etwa ereignende Fälle erörternd und feststellend, oder Anfragen beantwortend, die durch ein wirkliches Ereignis hervorgerufen, den Anlaß

zur Auffindung der Norm gaben. Diese durch ihre Geistesarbeit gefundene Norm kleideten sie dann in die Gestalt eines Responsums. In fünf verschiedenen Sammlungen *(Teschuboth hag-Geonim)* besitzt die jüdische Literatur mehrere Tausend solcher Rechtsgutachten der Gaonim, die vom 7. bis zum 11. Jahrhundert sich erstrecken, zum Teil in arabischer Sprache, und alle Gebiete des Wissens und Lebens umfassen. Die Literatur dieser Responsen bietet eine reiche Ausbeute für die wissenschaftliche, historische, kultur- und literaturgeschichtliche Forschung. Sie beginnen mit kurzen, trockenen Dezisionen und schließen mit eingehenden, tiefdurchdachten Gutachten, welche den Gegenstand nach allen Seiten erörtern und den Fragenden durch klar angegebene Gründe überzeugen. Der erste Respondent ist der Gaon Chaninai etwa im Anfang des siebenten Jahrhunderts, der letzte Hai im elften Jahrhundert. In ihren Entscheidungen zeigen sich die Gaonim vor allem als Männer ihrer Wissenschaft. Nicht die geheiligte Autorität, wie im kanonischen, nicht die gelehrte Autorität, wie im römischen Recht, sondern nur die klar einleuchtende wissenschaftliche Begründung vermag ihrem Ausspruch Achtung und Geltung zu verschaffen. Nicht Regeln noch Gesetze erlassen sie, sondern einfache Bescheide, nach denen sich der fromme Sinn richten darf, die aber ein größerer Scharfsinn bekämpfen und aufheben kann. Der wichtigste Faktor dieser Responsenliteratur, die sich durch das ganze jüdische Schrifttum bis in das vorige Jahrhundert hindurchzieht, ist die geistige Forschung, die in demselben Sinne fortgeführt wird, wie sie begonnen, und durch welche die jeweilige Gegenwart geistig an die Vergangenheit anknüpft und der Zukunft die Hand reicht. Die Responsen der Gaonim selbst erstrecken sich über viele Gebiete des Wissens wie des praktischen Lebens. Die Bedeutung der Haggada im Schrifttum, die Geltung der Mystik, die Stellung der Philosophie und die Berechtigung der Wissenschaft, ja chronologische, historische, geographische und mathematische Fragen werden ebenso ernst und eingehend, wenn auch nicht immer so freisinnig und vorurteilslos behandelt und beantwortet, wie die Fragen des Eherechts, der Proselyten, des Testaments, der Trauervorschriften, des Eids, des Scheidebriefes u. s. w. und wie die Erläuterungen schwieriger Mischna- und Talmudstellen ohne bestimmten praktischen Zweck, also als rein akademische Fragen. Diese Responsenliteratur erlosch, wie gesagt, nicht mit dem Gaonat. Vielmehr wanderte sie mit der jüdischen Wissenschaft von den Ufern des Euphrat an die Ufer des Tajo und des Rheins, und hat sich dort zu neuem Leben verjüngt.

## III. Die jüdisch-arabische Literatur in Spanien.

Ein Blütentraum der Weltgeschichte, so wurde jene Periode der Kultur genannt, die in Spanien unter erleuchteten Chalifengeschlechtern etwa um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihren Anfang genommen und länger denn drei Jahrhunderte gewährt hat. Die Anregungen dieser Kultur haben durch das ganze Mittelalter bis in die neue Zeit fortgewirkt und das Reich des Wissens befruchtet. In der Tat möchte es als ein Traum erscheinen, wenn wir die Schilderungen jener Kulturblüte in Dichtungen, Schriftwerken und Bauten bewundern, und uns dabei fortdauernd des Gedankens nicht erwehren können, daß die Nachkommen jenes Kulturvolks, das der Lehrmeister Europas in so vielen Wissenschaften geworden, nun als Nomaden in den afrikanischen Wüsten umherwandern. Wohl lebt noch wie eine dunkle Sage bei ihnen die Erinnerung an das Morgenrot ihres Kulturlebens im schönen Andalusien, und daran knüpft sich auch die frohe Hoffnung, daß dermaleinst die Fahne des Propheten wieder auf der Kathedrale zu Granada werde aufgepflanzt werden.

Aber es ist kein Traum, und wenn Menschenrede und Dichterwort schwiegen, „tausend Steine würden redend zeugen", die Kunde geben von der versunkenen Herrlichkeit der Maurenherrschaft in Spanien. Und auch die Geschichte jenes uralten Volkes, dessen Söhne seit Jahrtausenden als Nomaden des Gottesgedankens über den Erdball ziehen, tritt als Zeuge jener Blütezeit auf, die für Juda eine Zeit der Ruhe und der Sammlung, für seine Literatur eine Epoche des Aufschwungs, rüstigen Strebens, des Sturms und des Dranges, aber auch der Reife und Vollendung gewesen ist.

Was Araber und Juden in jenen Jahrhunderten vereint geleistet, das ist erst in unseren Tagen zu überschauen und vorurteilslos zu würdigen. Sie haben die Schätze des klassischen Altertums vor der Vergessenheit gerettet und aufbewahrt, sie haben die Wissenschaften und Künste durch Entdeckungen und Forschungen bereichert, die geistige Arbeit der Menschheit gefördert, verbreitet und den nachfolgenden Geschlechtern überliefert.

Nach allen Richtungen der Literatur bietet diese Blüteperiode ein erhebendes und interessantes Bild. Die Philosophie wird fortentwickelt und zu einer großen Freiheit des Gedankens und der Forschung erhoben, die Dichtung gelangt zu einer Reife, an deren Früchten sich noch ferne Geschlechter erfreuen dürfen, die exakten Wissenschaften endlich, die Medizin wie die Astronomie und Mathematik, werden rüstig ausgebaut und den folgenden Geschlechtern als fertige Disziplinen übergeben. Daneben traten edle, einflußreiche und angesehene Staatsmänner auf, an deren Namen sich die

hervorragendsten Momente dieser Epoche knüpfen, und die die geistigen Bestrebungen der Zeitgenossen nicht nur gefördert, sondern an dem Aufschwung selbst schaffend sich beteiligt haben. Der erste dieser Männer, der an der Pforte der Literaturperiode steht, ist Chisdai ibn Schaprût. Chisdai b. Isaak ibn Schaprût oder Baschrut (ca. 950) bekleidete als Leibarzt und Minister des Chalifen eine hohe Stellung am Hofe Abdurrachman's III. in Cordova, in der er zum Besten seiner Glaubensgenossen wirken konnte. Der Verfall des geistigen Lebens in Babylon nach dem Tode Saadja's, der glückliche Zufall, der einen jener ofterwähnten vier Gelehrten, Mose b. Chanoch, nach Spanien verschlug, die hohe und angesehene Stellung Chisdai's, alles vereinigte sich, um jene Zeit zu heben, deren Beginn ein später noch zu nennender Dichter in dem folgenden Vers schildert:

Als der Sänger Chor hörte auf zu singen,
Begann Hispania's Lyra zu erklingen;
Als Ostens Söhne keinen Ton mehr fanden,
Da sind des Westens Dichter aufgestanden.

Rege Teilnahme an allen Wissenschaften, systematische Behandlung der jüdischen Religionsphilosophie, Vertiefung des Talmudstudiums, wissenschaftliche Begründung der hebräischen Sprache und des Bibelstudiums, vor allem aber begeisterte Pflege der religiösen und weltlichen Poesie fingen sich jetzt in Spanien zu entfalten an.

Chisdai war ein eifriger Förderer der jüdischen Wissenschaft. Ob er selbst in dieser Bedeutendes geleistet, ist nicht bekannt. Aber der Umstand, daß seine Glaubensgenossen ihm den Titel eines Resch Kalla (Oberhaupt des Lehrhauses) verliehen, läßt vielleicht darauf schließen. Jedenfalls war er ein angesehener Gelehrter in seinem Fache. Seine Kenntnis des Lateinischen befähigte ihn zum Vermittler mit christlichen Staatsmännern. Seine Korrespondenz mit Juden erstreckte sich über Nordafrika bis nach Babylon. Auch hat er sich an der arabischen Uebersetzung des berühmten Werkes über Pflanzenkunde und Arzneimittellehre von dem griechischen Arzt Dioskorides, die der byzantinische Kaiser Konstantin VIII. dem Chalifen zum Geschenk gemacht hatte, als Dolmetsch beteiligt. Das wichtige Werk wurde so zum Eigentum des europäischen Mittelalters, welches lange daraus botanische und medizinische Kenntnisse schöpfte. Der hebräische Brief, den Chisdai an den jüdischen Chazarenkönig Joseph durch Isaak b. Nathan richtet, als ihm zuerst die Kunde ward, daß im fernen Osten ein mächtiges jüdisches Reich bestehe, ist ein interessantes Denkmal seiner Tätigkeit und seines Eifers im Interesse seiner Glaubensbrüder. Die früher oft bezweifelte Echtheit des Briefes steht gegenwärtig außer Frage; dagegen ist die Autorschaft Chisdai's

mit Recht angezweifelt worden, da der nach vielen Seiten interessante Brief — auch die mit größerem Recht in ihrer Echtheit anzweifelte Antwort des Chazarenfürsten hat sich erhalten — außer dem Akrostichon Chisdai's noch das seines Schützlings Menachem b. Sarûk trägt, der wahrscheinlich als der Autor jenes Sendschreibens anzusehen ist. Auch mit den Hochschulen zu Sura und Pumbeditha stand Chisdai in enger Verbindung; aus dem babylonischen Mutterlande ließ er nach Spanien Gelehrte und Bücher kommen, um dort auch den talmudischen Studien die Bahn zu ebnen; mit dem gelehrten Sohne Saadja's, Dosa, knüpfte er einen lebhaften brieflichen Verkehr an und ließ sich von diesem die Lebensbeschreibung seines großen Vaters senden; kurz, jede Regung geistigen Lebens fand an dem einflußreichen Manne einen wohlwollenden Förderer, und mit Recht wird er daher als einer der Väter jener Kultur gefeiert, deren erste Lebenskeime in der aufblühenden Poesie und in der beginnenden Sprachforschung erkennbar hervortreten. Eben der poetische Kritiker, dessen Vers bereits zitiert wurde, preist Chisdai's Verdienste um das Morgenrot der Kultur jener Zeit in folgenden Worten:

„Mit dem Ende des neunten Jahrhunderts erhoben aus ihrer Kleinheit — sich die Söhne Sepharad's zur Kraft und Feinheit — und zu der Sprache Reinheit; — unter den Juden ließ sich die Lust verspüren, — die hebräische Sprache in des Liedes Bahnen einzuführen. — Der Rede Flammen durchglühten ihr Herz — und die Glut stieg himmelwärts. — Doch die Sprache war noch platt, — der dichterische Gang noch hinkend und matt — bis sie um des zehnten Jahrhunderts Mitten — mit Lust im Gesang sind vorangeschritten. — In jenen Tagen erglänzte die Sonne des Ruhms — am Himmel des Fürstentums — Chisdai, der Fürst, Isaak's Sohn — (er weilet nun an Gottes Thron) — der allen zuströmen ließ Segen und hohen Lohn. — Damals türmten hoch sich der Wissenschaft Wellen — und Edelsteine, auch Kristalle, die hellen — schleuderten sie empor aus des Meeres tiefen Quellen. — Der Fürst ließ laut verkünden: Wer Gottes ist, komm' herein — und seine Sorge sei mein! — Und wohin die Stimme erklang — nach Edom und Arabien, nach Osten und Sonnenuntergang, — da sammelten sich zu ihm alle Dichter und Lehrer von Rang. — Nun blitzen und wettern alle kühnen Geister — in edlem Wissenskampf vor dem herrlichen Meister — und er eifert sie an, daß er sie begeister' — zu wirken in Wissenschaft — mit Geist und Kraft, — daß sie weckten Gedanken, die schliefen, — und die Flammen wachriefen — aus des Herzens Tiefen. — Von da an schwoll in Spanien die Wissenschaft an — und machte durch die Welt sich Bahn. — Nun kamen aller Zweifel Schlichter, — herandrängten Sänger und Dichter. — Und es erscholl zu seinem Lob manch' Gedicht — strahlend wie der Sonne Licht. — Damals erhielt die Dichtung die erste Nahrung, — ward die Gottheit Offenbarung — ja damals gab's der Wissenschaft Jünger und Kenner — denn sie hatten an Chisdai einen Schützer und Gönner."

Zu diesen Schützlingen gehörten außer Menachem b. Saruk noch Dûnasch ibn Labrât, auch Adonim ha-Levi genannt, aus Bagdad (ca. 920—980) und mehrere andere weniger bekannte Schrift-

steller. Menachem und Dûnasch aber haben große Bedeutung für die Entwickelung der hebräischen Sprachforschung, zum Teil auch für das Aufblühen der Poesie. Sie waren die ersten wissenschaftlichen Grammatiker, die über Saadja, Koreisch und die Karäer hinausgingen und selbständige Gesetze für den Bau der hebräischen Sprache aufstellten. Menachem b. Sarûk aus Tortosa (ca. 910 bis ca. 979), von Chisdai nach Cordova gezogen, arbeitete dort unter der Aegide seines Mäcens das erste hebräische Wörterbuch in hebräischer Sprache, *Machbereth*, aus, freilich noch ohne tiefere Einsicht in das eigenartige Sprachgefüge, doch aber mit klarem und nüchternem Verständnis für das Wesen der Sprache und die Bedeutung derselben für eine gesunde Exegese. Das Grundgesetz der hebräischen Sprache von den dreibuchstabigen Wurzeln kannte Menachem noch nicht; er glaubte nicht bloß zwei-, sondern auch einkonsonantische Wurzeln annehmen zu dürfen und gelangte dadurch zu falschen Folgerungen. Seine eigentliche Bedeutung beruht aber nicht in dem Neuen, das er lehrte, sondern in der Zusammenfassung der wissenschaftlichen Resultate und in dem Antrieb, den er durch seinen Versuch, die lexikalischen und grammatischen Erscheinungen des biblischen Hebraismus in ein System zu bringen, künftigen Forschern gab, indem er zuerst jenen neuhebräischen wissenschaftlichen Sprachstil begründete, der alle Entartungen und unreinen Mischungen, denen die Sprache in den Werken und Dichtungen des Ostens ausgesetzt war, beseitigte und statt deren einen dem biblischen Hebräisch entsprechenden, wenn auch oft harten und dunklen Ausdruck setzte. Ein Dichter war Menachem nicht, obwohl er seine Muse als Hofpoet Chisdai's gar oft und gewaltig anstrengen mußte. Seine steifen Verse verraten zur Genüge, welche Mühe ihm das Dichten gekostet haben mag. Nur wenn ihn die Muse beflügelt, seines Gottes Gnade zu preisen, schwingt er sich zu poetischem Ausdruck auf, wie etwa in dem Einleitungsgedicht zu jenem Briefe Chisdai's an den Chazarenkönig:

„Gekrönt mit Diadem, mit dem Szepter geschmückt ist des weiten Reichs Gebieter. — Des Ewigen Gnad' ist darüber ergossen, — der Fried' ist über des Gesetzes und des großen Heeres Hüter, — Und Heil auf Paläste und Tempel und Versammlungen geflossen. — Der Krieger Schwerter, der Helden Schilde siegen wunderbar. — Und nimmer weicht zurück der Wagen-, Roß- und Führerschar. — Der Fürsten Fahnen flattern, umringt von Reitern, hoch und hehr, — der Bogen Pfeile, der Lanzen Blitze vernichten jede Wehr. — In das Herz seiner Feinde dringend, vollenden sie den Untergang. — Auf seinem Wagen sitzet die Macht und die Angst und des Schreckens Drang. — Und siegreich kehren sie mit Jubellied aus des Feindes Gauen: — Darob ergießt sich meine Lust: o könnt's mein Auge schauen! — Am Tag des Kampfes erhebt sich der König, wie Sturmwind brausend, — ihm nach die Krieger, Einer gen Hundert und Zween gen Tausend; — sie zermalmen ihre Gegner wie ein schwerbelad'ner Wagen: — Sprecht, ihr Großen, wer sah solches wohl

in allen Tagen? — Also singet Israel und jaget Mächt'ge hinter Wall und Dämme: — Es ist des Ew'gen Hilfe, das Heil, der Sieg der Stämme. — Es ist des Höchsten Werk, Gottloser Straf' und Züchtigung — zu verherrlichen das Volk, das erwählet ward, als es klein und jung."

In wissenschaftlicher, wenn auch nicht in poetischer Beziehung bedeutender als Menachem war sein streitbarer Zeitgenosse Dûnasch ibn Labrât aus Fâs, der mit den hervorragendsten Geistern seiner Zeit in literarischer Fehde lebte. Sein Angriff galt keinem Geringeren als Saadja, dessen allerdings noch unentwickelte grammatische Ansichten er in einer polemischen Schrift bekämpfte, die einen fortgeschrittenen sprachwissenschaftlichen Standpunkt bekundet. Seine Autorschaft wurde allerdings in neuerer Zeit mit kräftigen Einwänden in Abrede gestellt. In noch schärferem Tone ist sein wichtiges Sendschreiben: *Theschuboth* über die Schrift Menachem b. Sarûk's — mit einer Epistel an dessen Gönner Chisdai — gehalten. Wie es heist, soll Menachem infolgedessen die Gunst des Fürsten verloren haben, dem er in einem poetischen Schreiben noch einmal eine Huldigung darbringt, die dem Charakter des angegriffenen Poeten wie seiner Sprachgewandtheit zur Ehre gereicht. In diesem in schönem neuhebräischen Stil abgefaßten Sendschreiben wagt es Menachem, den mächtigen Chisdai an den allgerechten Richter zu mahnen und ihm zuzurufen: „Die Großen, die sich sicher meinen — und Arme, die ihr Los beweinen — wird einst das stille Grab vereinen!" Der Brief schließt mit den innigsten Dankesworten und Lobpreisungen Chisdai's: „Gott lass' ihn leben glücklich ohne Reue, daß er sich seines Glücks, des Glücks der Seinen freue!" Die Motive zu Dûnasch's Angriffen und Glossen sollen aber nicht ausschließlich wissenschaftliche gewesen sein. Er selbst gibt allerdings in der Einleitung zu seiner Epistel als Grund seines Angriffs das Motiv an, „daß das Werk Menachem's den Jüngern und den sogenannten Kundigen Nachteil und verkehrte Anschauungen verbreite", aber bald darauf tritt noch ein zweites Motiv in die Polemik ein, indem Dûnasch in der Hitze des Kampfes sich zu der Erklärung hinreißen läßt, daß nur der, der im Orient die Wissenschaft erlernt habe, gelten dürfe, und daß er die jüdischen Forscher in Spanien als Unmündige und Unberufene verachte. Es war also der Hochmut des Ostens, der hier gegen das aufstrebende Spanien in die Schranken trat, weil er seinen eigenen Ruhm gefährdet sah. Was nun aber die wissenschaftliche Bedeutung der Kritik Dûnasch's betrifft, so ist es nicht zu leugnen, daß sie in manchen Punkten begründet war, und daß durch ihn die Sprachforschung wenigstens nach der Richtung der Erkenntnis der Sprachwurzeln gefördert worden ist. Er hat sich mehr als seine Vorgänger und Zeitgenossen von der Masora frei

gemacht und dadurch eine Anzahl biblischer Worte und Verse einfacher und besser erklärt. Dagegen aber war Dûnasch für die Entwickelung der neuhebräischen Poesie von bahnbrechender Bedeutung, indem er zuerst das arabische Versmaß in die hebräische Sprache einführte. Allerdings hatten schon vorher synagogale Dichtungen und juristische Memorialverse den Reim angenommen; aber in ihrer sprachlichen Verwilderung und in ihrer Weitschweifigkeit waren sie ebensowohl von dem biblischen Parallelismus, wie von dem arabischen Versmaß gleich weit entfernt. In der Annahme dieses Versmaßes lag jedoch keine sklavische Nachahmung desselben, sondern vielmehr eine maßvolle Anwendung seiner Formen und Gesetze auf die nahverwandte hebräische Sprache. Es war in der Tat ein Glück, daß gerade die ältesten Grammatiker, die die Gesetze der Sprache kannten und feststellten, die ersten Dichter nach diesem neuen Versmaß waren. Wie Metrum und Reim sich dann in der neuhebräischen Poesie fortentwickelten, deren Metrik allerdings die denkbar einfachste ist, wenn sie auch nicht gerade so weit von der arabischen sich unterscheidet, wie „der Tempel zu Jerusalem von der Alhambra zu Granada", davon wie auch von den Versformen, den neuen Stoffen und Objekten der Poesie wird noch des weitern die Rede sein. Dûnasch hat schon in der Einleitung zu seiner bereits erwähnten Streitepistel in einem solchen, nach dem neuen Versmaß gefügten Gedicht sich an Chisdai gewendet, den er besonders auf diese wichtige Neuerung aufmerksam zu machen nicht verfehlt:

Im Lied, das maßgefüget den alten Sang besieget,
Sich fest ans Wort anschmieget, gefeit in echter Glut.

Sing ich zu Ruhm und Ehren des Manns voll weiser Lehren,
Der Kraft besitzt, zu wehren der fremden Heere Mut.

Der sich zur Höh' geschwungen, sich göttlich Heil errungen,
Zehn feste Städt' bezwungen der fremden, kecken Brut.

In diesem Weihrauchton geht es dann fort, bis der Dichter bei Menachem anlangt und die Tonart urplötzlich sich ändert. Mit einer Schärfe und Ironie, die zu dem Gegenstand desselben eigentlich außer Vergleich steht, beginnt nun Dûnasch:

Dem falschen Schrifterklärer, dem Wort- und Sinnverkehrer
Entgegne ich als Wehrer, als wohlbewährter Hort.

Der Ausgang des Streits hat für die Literaturgeschichte kaum noch ein Interesse. Wie es scheint, ist Menachem b. Sarûk, dem sich ohnedies in dieser Fehde die Sympathien zuwenden, unterlegen. Interessanter aber ist es, daß der Kampf von den Schülern Menachem's und Dûnasch's fortgesetzt und in Streitschriften wie in bissigen Epigrammen geführt wurde. Von den ersteren sind

Jehuda b. David ibn Chajjûg, der doch wohl identisch ist mit Jehuda b. David, dann Isaak b. Kapron und Isaak ibn Gikatilla (richtiger Chiquitilla), von den Schülern Dunasch's nur Jehudi ibn Scheschet zu nennen. In Prosa und Versen bekämpfen sich Menachemisten und Dûnaschisten in ebenso heftiger Weise wie die Meister. Der Gewinn, der daraus für die Literatur erwächst, ist, wie in allen solchen Fehden, die fortwirkende Entwickelung der Sprachwissenschaft, um die sich der Kampf dreht, und zwar zunächst durch einen der Schüler Menachem's, Jehuda b. David Chajjûg aus Fâs (ca. 1000), dem die Nachwelt den Ehrentitel eines „Vaters der Grammatiker" verliehen hat, weil er zuerst die Gesetze, wonach auch sämtliche Wörter der hebräischen Sprache auf dreibuchstabige Wurzeln zurückzuführen seien, die der Lautveränderungen und der Sonderung der grammatischen Formen der Wortbildung erkannt und aufgestellt hat. Dadurch wurde eine regelrechte Konjugation der hebräischen Verba überhaupt erst ermöglicht und die Grammatik auf sichere Gesetze gestellt.

In drei Schriften, die dann aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und so veröffentlicht wurden, hat Jehuda Chajjûg seine wichtigen, weil grundlegenden sprachwissenschaftlichen Forschungen niedergelegt; die umfangreichste und wichtigste ist das Buch von den *Schwachlautigen Zeitwörtern*, das in drei Teile zerfällt, entsprechend den drei Arten dieser Zeitwörter: Verba mit erstem, mit mittlerem und mit drittem schwachen Wurzelbuchstaben. Die zweite Schrift behandelt die *Doppellautigen Zeitwörter*, die dritte die *Punktation* in Vokalen und Akzenten. Die arabisch geschriebenen Werke Chajjûg's blieben den älteren deutschen, französischen und italienischen Gelehrten unbekannt, während die der Vorgänger sich auch nach jenen Ländern hin verbreitet hatten. Bei der Abschätzung des Wertes seiner Leistungen muß man zwischen der Lehre selbst und der Niederschreibung wohl unterscheiden, da es wahrscheinlich ist, daß die wesentlichen Stücke derselben viel älter sind und gewiß schon jahrhundertelang in den Schulen des Ostens sich fortgepflanzt haben. Die schriftliche Auseinandersetzung dieser grammatischen Lehren bleibt aber neben tieferer, selbständiger Einsicht in das Wesen und den Charakter der Sprache doch Chajjûg's Verdienst, so unvollkommen auch noch seine wissenschaftlichen Leistungen an sich erscheinen mögen.

* *
*

Der bedeutendste aber aller Sprachforscher jener Zeit vom Ende des zehnten bis zur Mitte des elften Jahrhunderts ist unstreitig Jona ibn Ganâch, arabisch Abu-l-Walîd Merwân ibn Djanâch

(1040), der aus Cordova nach Saragossa übersiedelte und dort seine zahlreichen Werke geschrieben hat. Als medizinischer wie als grammatischer Schriftsteller war Jona ibn Ganach bekannt und von seinen Zeitgenossen geehrt. Seine Werke, vielfach ins Hebräische übersetzt, gerieten aber doch in Vergessenheit; erst die neueste Zeit kann das literarische Charakterbild dieses vorragenden Sprachforschers vervollständigen, der so viel Selbständiges geschaffen hat, daß es keineswegs übertrieben sein dürfte, wenn man von ihm behauptet hat, daß er seine Vorgänger weit übertroffen, aber auch viele seiner Nachfolger durch wahre Wissenschaftlichkeit in den Schatten gestellt hat. Und was das Wichtigste ist: Dieser Mann erstand zu einer Zeit, wo die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache noch keineswegs so allgemein war, wie man vielleicht glauben möchte, wo ein solches Studium viel mehr und viel eher als eine Hinneigung zu dem verachteten Karäismus angesehen und auf der andern Seite die Leistungen der unmittelbaren Vorgänger, eines Menachem und Dûnasch, vorzugsweise aber eines Jehuda ibn Chajjûg als die höchsten Leistungen der Sprachwissenschaft angesehen wurden. In einer solchen Zeit lebte Jona ibn Ganâch und wurde nichtsdestoweniger der Neubegründer der hebräischen Grammatik und ein Sprachphilosoph.

Das Auftreten einer Reihe so bedeutender Sprachforscher innerhalb eines Zeitraums von kaum hundert Jahren, das immerhin merkwürdig erscheinen möchte, ist aber nicht nur eine charakteristische, sondern geradezu auch eine psychologisch notwendige Tatsache, die verständlich wird, wenn man sich in Erinnerung bringt, daß jede neue Bildung zunächst mit der Erkenntnis der Sprache und deren wissenschaftlicher Begründung beginnt und von da aus weiterschreitet. Die Geschichte der Philologie feiert in solchen Zeiten, wo der Geistessegen einer jungen Bildungsepoche sich einer Nation erschließt, ihre größten Triumphe. Und ein solcher ist auch das Wirken der Grammatiker, die in jener Kulturperiode die Gesetze des hebräischen Sprachbaus ergründeten und feststellten. Man darf jedoch nicht glauben, daß dies ohne alle Kämpfe gegen das religiöse Vorurteil vor sich ging, dem solche Kenntnisse in mannigfacher Beziehung schädlich erschienen und wohl auch nach den bibelkritischen Resultaten eines Chiwwi und seiner gleichgesinnten Genossen verderblich erscheinen mußten. Alle seine Vorgänger und am meisten Jona ibn Ganâch beklagen das Widerstreben, welchem das Studium der hebräischen Sprache und Grammatik im Volke sowohl wie bei den Gesetzeslehrern begegne. Er führt seinen Zeitgenossen die Araber als Muster vor, die auf die Kenntnis ihrer Sprache so große Mühe verwendeten, während die Juden bloß dem Studium des Talmuds oblägen und

ihre religiösen Führer die hebräischen Sprachstudien für nutzlos hielten, zum Teil sogar für gottlos erklärten.

Die grammatischen Werke, die Jona ibn Ganâch verfaßt, sind nun fast sämtlich aufgefunden und entweder im arabischen Original oder in hebräischer Uebersetzung veröffentlicht. Außer seinen grammatischen Feldzügen gegen Vorgänger und Zeitgenossen, deren auch er sich natürlich nicht erwehren konnte, namentlich gegen Chajjûg, ist sein *Kitâba-l-Tankîh* (Buch der genauen Untersuchung) sein wichtigstes Werk, die Summe aller Beobachtungen und Studien über die Gesetze der hebräischen Sprache. Er hat es in zwei Teile, deren erster Grammatik und Exegese, deren zweiter ein Lexikon, geteilt. Der Titel des ersten Teils lautet: *Kitâba-l-Luma* (Buch der bunten Blumenbeete); es enthält eine Grammatik der hebräischen Sprache, auf dem Prinzip der Sprachvergleichung und einer genauen wissenschaftlichen Analyse der grammatischen Formen beruhend. Der zweite im arabischen Original neuerdings veröffentlichte Teil heißt: *Kitâba-l-uṣûl* (Buch der Wurzeln), ein Wörterbuch von feinem Sprachgefühl und streng-wissenschaftlichem Geist, das Werk eines Mannes, „der ein Ohr für die Lautwandlungen und ein Auge für die Begriffsbildungen besaß, der die Spürkraft für grammatische Erscheinungen mit dem Feingefühl für die Abstufungen der Bedeutungen in sich trägt". Die Grundlage seiner Untersuchungen ist natürlich das hebräische Sprachgut, das er vollständig beherrscht. Als Hilfsmittel zu seiner Arbeit verwendet er, wo es gilt, biblische Ausdrücke zu erklären, auch das spätere Schrifttum, Mischna, Talmud und Targum. Schließlich aber zieht er auch die arabische Sprache zur Vergleichung herbei, deren linguistische Prinzipien er genau erkannt hat und mit Geschick verwertet. Diese vergleichende Forschung kommt natürlich vor allem seiner Grammatik zugute; wie ibn Ganâch der erste ist, der Formenlehre und Syntax scharf unterscheidet, ja die letztere überhaupt zuerst entdeckt, so ist er auch der erste Bibelforscher, der die Exegese um ihrer selbst willen und auf ausschließlich grammatischer Grundlage betreibt. Natürlich gelangt der kühne Forscher auf diesem Wege zu Resultaten, die seine Vorgänger nicht gekannt, ja kaum geahnt hatten; mehr als zweihundert Stellen in der Bibel erklärt er einfach durch die Ellipse, die Wort- und Versversetzung oder Anwendung eines falschen für den richtigen Ausdruck. Keiner vor ihm und nur wenige nach ihm haben die Kunstwerke der biblischen Literatur in ihren Einzelheiten so verstanden und so zu beleuchten gewußt, wie ibn Ganâch. Von seinen polemischen Schriften, in denen er einer genauen wissenschaftlichen Analyse der grammatischen Formen das Wort redet, sind der *Ergänzer (Mustalhik)*, sein erstes Werk, das die Arbeiten Cajjûg's über

die Zeitwörter ergänzen sollte, das scharfe Sendschreiben *Erweckung (Tanbîh)* über Fragen der Grammatik, das *Buch der Annäherung und Erleichterung (Takrîb wa-tashîl)*, ferner die Schrift *Vergeltung (Taswija)*, die gegen seine Kritiker gerichtet war und eine andere Widerlegung der gegen ihn vorgebrachten Argumente, das *Buch der Beschämung (Taschwîr)* zu nennen. Das Auftreten Ibn Ganâchs gegen die Vorgänger, namentlich gegen Chajjûg, hatte in Granada im Kreise der Schriftgelehrten eine erbitterte Fehde hervorgerufen, wie mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor der Kampf um das Wörterbuch Menachems. Die Bedeutung dieser Werke liegt aber weniger in der Polemik als in ihren wissenschaftlichen Ausführungen. Sie versetzen uns in die Kämpfe und Bestrebungen jener Zeit und lehren, mit welchen Angriffen und Verfolgungen jede keimende Wissenschaft zu kämpfen hat, aber auch mit welcher Kraft und Würde ibn Ganâch seine literarischen Fehden auszufechten verstanden hat.

* *
*

Daß einem solchen Forscher die Poesie nicht fremd, daß sie ihm aber auch nicht besonders nahe gestanden hat, ist begreiflich, trotzdem gerade in seiner Zeit die Blüte der hebräischen Poesie begonnen hat. Denn wie am Eingang zur spanischen Periode Chisdai b. Schaprut, so steht in deren Mitte, etwa zwei Menschenalter später, Samuel han-Nagid (der Fürst, Nagdela, 993—1055), ein Mäzen der Wissenschaft und der Dichtkunst, selbst ein Dichter und Gelehrter, ein Wezir am Hofe des Chalifen Chabus in Granada. Seine Lebensgeschichte ist ebenso interessant wie bewegt; sie reflektiert auch in seinen Dichtungen wieder, die sämtlich die biblischen Schriften, welche den Namen des Königs David und Salomo tragen, im Geiste der Zeit zu erneuern suchen. Von den zweiundzwanzig Schriften zur hebräischen Sprachkunde, die er das *Buch des Genügens* nannte, ist keine einzige auf die Nachwelt gekommen. Nur teilweise existiert seine *Einleitung in den Talmud*, die wahrscheinlich auch einen historischen Teil gehabt hat, und nur als Torso sind zwei seiner Werke noch erhalten. Die Einleitung in den Talmud, die allgemein Samuel zugeschrieben wird, beruht natürlich auf streng-religiöser Basis, ohne eine gewisse höhere wissenschaftliche Erkenntnis vermissen zu lassen, die die allgemeine Signatur der Zeitperiode ist. Die Haggada umfaßt nach seiner Erklärung jede im Talmud vorkommende, das Bibelwort betreffende Deutung, welche sich nicht auf die Beobachtung eines religiösen Gebrauches bezieht. „Diese ist nur insoweit annehmbar, als sie mit der Vernunft übereinstimmt. Wisse überhaupt, daß nur das voll und unverkürzt beobachtet werden muß, was unsere

Weisen hinsichtlich der religiösen Gebräuche als Satzung bestätigt haben, die von Mose stammt, welcher sie von der göttlichen Allmacht empfangen. Was aber die Lehrer des Talmuds zu ihren Zeiten und nach ihrer Einsicht als Erklärung der Worte der heil. Schrift vortrugen, verdient nur in dem Maße Beifall, als es mit der Vernunft übereinstimmt. Sonst braucht man sich an deren Erklärungen nicht zu halten."

Erkennt man in dieser Definition der Haggada des Talmuds den großen Fortschritt über die Ansichten Hai's und selbst Saadja's hinaus, so wird man es um so mehr bedauern, daß die Erläuterungen Samuel's zur Bibel wie zum Talmud fast gänzlich verloren gegangen sind. Auch von seinen Dichtungen sind nur die Bruchstücke zweier Sammlungen erhalten. Die eine führt den Titel *Ben Thehillim* (Junger Psalter); in ihr sind Gebete und Hymnen nach Art des biblischen Psalters enthalten, freilich ohne desssen Schwung und poetische Erhabenheit. Von dem „Jungen Psalter" sind etwa fünfzig Lieder in neuester Zeit herausgegeben worden, die allerdings einen Fortschritt in der Prosodie und der Sprachbehandlung bekunden, deren poetischen Wert aber ein Sänger jener Zeit schon richtig erkannt hat, welcher über Samuel's Poesie das harte Urteil gefällt hat: „Kalt wie der Schnee des Hermon oder wie die Lieder des Leviten Samuel!"

Die zweite Sammlung führt den Titel *Ben Mischlé* (Junges Spruchbuch). Ist dieser Titel nur aus Bescheidenheit gewählt, da auch dies Werk gleichsam nur als ein „Kind" der biblischen Sprüche, Mischlé, auftreten soll, so kann man doch den Vergleich nicht umgehen, der diese schwerfälligen, oft dunklen und meist schwunglosen Gedichte nicht gerade vorteilhaft von den klaren und schönen Gedanken des biblischen Spruchbuches unterscheidet. Wenige Proben aus dieser in 146 Versen erhaltenen Sammlung werden genügen, das Urteil, das schon damals über die Sprüche des Nagid von Granada gefällt wurde, zu erhärten:

Siehe das Wetter, es bringet zuerst den befruchtenden Regen
Dann mit Hagelschlag richtet die Saat es zu Grund;
Ihm ist gleich der Tor, der die Wohltat, die er erwiesen,
Durch die Wunde verdirbt, die er beleidigend schlägt.

Höher schätze den Stolzen, der standhaft sich weigert zu bitten,
Als den Kriecher, der sich beuget vor jeglichem Wicht.

Wer die Wohltat, die er empfing, sich nicht scheuet zu leugnen,
Gleicht dem, der verstockt leugnet des Ewigen Huld.
Wer der Hilfe rich rühmet, die er in der Not hat gewährt,
Ist nicht besser als der, dem man eine Hilfe verdankt.

Für drei hab' immer du ein freundlich Wort
Wenn sie auch hart und finster auf dich schauen:
Zuerst der König, der gebietet, dann
Wen Lebensleiden plagen und — die Frauen!

Auch in einzelnen größeren Liedern, die sich von Samuel erhalten, erhebt er sich nur selten zu lyrischem Schwung; dagegen ist ihm eine feine Sprachbehandlung und eine gewisse poetische Gewandtheit nicht abzusprechen. Eins seiner besten Gedichte, wenn es wirklich von ihm herrührt, ist das, welches eine originelle Betrachtung der menschlichen Lebensalter in poetischer Form enthält:

Es regt im ersten, zweiten Jahre
Nach Art der Schlange sich das Kind;
Es hüpft, ein Böcklein unter Böcken,
Sobald die Zehn gegönnt ihm sind.

Zu zwanzig Jahren wirbt der Jüngling
Um Gunst und Huld der Frauen blind.
Der Dreißiger tritt auf stolzierend,
Er trotzet kühn dem Sturm, dem Wind.

Den Vierziger begrüßen Alte
Schon als mit ihnen gleichgesinnt,
Zu fünfzig mahnen graue Haare,
Daß, ach, die Jugend rasch verrinnt.

Den Sechziger berührt der Finger
Der Zeit nicht schonend, nicht gelind,
Und abwärts geht's, bis man zu Siebzig
Gekrümmt erscheinet dem Gesind.

Den Achtziger umstrickt gewaltig
Das Netz der Zeit in sein Gebind.
Der Neunziger kann kaum mehr sagen,
Ob Ernte ist, ob pflügt das Rind.

Zu Hundert — wer erreicht sie? — heißt es:
„Schaut ihn noch einmal an geschwind!“
Und wird der Mensch dem Grab zur Beute,
Ist's nicht der Wurm, der Kost gewinnt?

So lasset denn mich immer weinen,
So lang im Aug' ich Tränen find'!

Von dem dritten poetischen Werke, das nach der Anlage des biblischen Predigers *Ben Koheleth* hieß, hat sich gar nichts erhalten. Und doch war es vielleicht daß bedeutendste der Werke Samuel's, da es wahrscheinlich die Grundzüge der Lebensphilosophie eines Mannes zusammenfaßte, der so viel des Glücks wie des Leids erfahren, der von Dichtern umschwärmt und besungen, von Höflingen verfolgt und verleumdet, von Fürsten beschützt und begünstigt, von seinem Volke geehrt, von seinen Glaubensgenossen gefeiert wurde und den Wechsel irdischen Glückes in einem solch' reichbewegten Leben wiederholt an sich selbst erfahren hatte.

Von Samuel's Kenntnissen rühmen arabische Zeitgenossen Erstaunliches. Er soll sieben Sprachen beherrscht und in diesen dem König Chabus ein Lobgedicht gesungen haben. Auch die Natur-

wissenschaften und die Philosophie pflegte er, ebenso wie die Grammatik, und ein Werk auf diesem Gebiete, in dem Samuel die Ansichten seines Lehrers Jehuda Chajjûg gegenüber den neuen Ideen der Grammatiker eifrig verteidigte, zog ihm einen scharfen Federkrieg seitens des Jona ibn Ganâch zu, der in scharfer Weise Samuel's Angriffe in ihre Schranken zurückwies. Beide Männer waren und blieben erbitterte Gegner.

Dafür aber waren fast alle anderen Zeitgenossen begeisterte Verehrer des Mannes, der Dichter und Gelehrte um sich vereinigte und ihre Leistungen ehrte. In ihm erstand ein neuer Mittelpunkt für den Kreis von Bestrebungen, der damals das jüdische Geistesleben bewegte.

* *
*

Als der typische Ausdruck dessen, was Samuel ibn Nagid seinen Glaubens- und Sangesgenossen war, mag das feurige Loblied gelten, das ein junger Dichter, Joseph b. Chisdai, ihm zum Preise angestimmt, und das, weil es sein einziges geblieben, das *Verwaiste Lied* genannt wurde. Voll von Schwung und Feuer ist es doch nicht frei von Härten und prosaischen Ausdrücken, obwohl es, verglichen mit den Poesien eines Menachem und Dûnasch, wohl den Fortschritt der neuhebräischen Poesie von der Zeit Chisdai's bis zu den Tagen Samuel's verbildlichen und den sinnigen Ausspruch des späteren Reimchronisten bestätigen kann: „In den Tagen Chisdai's hoben die Sänger an zu zwitschern, in den Tagen Samuel's aber laut zu singen!"

Natürlich war es zunächst noch die synagogale Poesie, der diese Sangesblüte am meisten zugute kam. Schon vor Samuel hatte Joseph b. Isaak ibn Abitur, auch Ibn Santas oder Satanas genannt, aus Merida (970), der wohl als der älteste andalusische Synagogendichter gelten kann, für den Festgottesdienst der spanischen Juden mehr als hundert Gebetstücke verfaßt, die, was die Sprachbehandlung anbelangt, noch die Schule Kalir's verraten, die sich aber an dichterischem Wert über die Erzeugnisse des Meisters der Pajtanim erheben. Insbesondere ist es eine für den Versöhnungstag bestimmte *Keduscha*, die auf der Vorstellung des Midrasch beruht, daß im Himmel wie auf Erden zu gleicher Zeit das Dreimalheilig vor Gott angestimmt werde, die „in ihrer schlagenden, sinnvollen Kürze ein tiefes Nationalgefühl, ein kräftiges, klares, geschichtliches Bewußtsein" an den Tag legt. Einzelne Strophen dieses Wechselgesanges zwischen Israel und den Engelscharen lauten:

In Aethers Höhen ist deines Thrones Pracht;
Unter Erdenpilgern deiner Herrschaft Macht.

Jene verherrlichen deines Glanzes Majestät,
Diese benedeien deiner Herrschaft Namen.
Keiner ist heilig wie Gott! Niemand außer ihm!

In des Aethers Raum ist sein Thron voll Ruhm,
Seiner Schleppen Saum füllt sein Heiligtum.
Scharen zur Rechten, Scharen zur Linken,
Seraphim ziehen über ihm.

Unter Erdenpilgern seiner Treuen Schar, vor ihm stehend,
Gleich Armen heut zu ihm flehend, Preis und Dank
Und Lobgesang dem weihet,
Der erlöst, befreiet, und sie preisen den Heiligen Jakob's,
Den Gott Israel's!

In Aethers Höhen zieht aus der Engel Schar
In heil'gem Schauer, kehrt um und zittert
Und preist erschüttert den König, den Einigen:
Sechs Flügel hüllen Jeglichen ein.

Joseph ibn Abitur war auch ein Gelehrter, der für den Chalifen Alhakam und dessen große Bibliothek die Mischna ins Arabische übersetzt haben soll, ein Werk, von dem nichts als die Kunde auf die Nachwelt gekommen ist. Erst in neuerer Zeit sind, in den arabischen Kommentar eines rabbinischen Gelehrten verwebt, auch noch Fragmente eines Psalmkommentars von Abitur aufgefunden worden, die ganz im Stil des Midrasch gehalten sind und durch seltsame, kühne Wortbildungen sich auszeichnen. Joseph ibn Abitur starb im Bann zu Damaskus, da er in Cordova bei der Wahl eines geistlichen Oberhauptes dem Chanoch, dem Sohn seines Lehrers Mose b. Chanoch, unterlegen war, ihm aber trotzdem nicht weichen wollte.

* * *

Mit ihm sind wir in die erste Hälfte des elften Jahrhunderts gelangt, in eine Zeit, die so reich war an hervorragenden Geistern, Denkern und Dichtern, daß jeder einzelne von ihnen dem Zeitalter hätte seinen prägnanten Ausdruck geben können. Die Beziehungen zu den Arabern wurden immer inniger, und das jüdische Geistesleben von den Anregungen, die jenem entströmten, mächtig befruchtet. Andererseits nahmen wieder die Juden an der arabisch-spanischen Literatur so lebhaften Anteil, daß die Spuren dieser Tätigkeit unverwischlich geblieben sind. Ihre wissenschaftlichen Werke, medizinische, philosophische und mathematische, schrieben sie fast ausschließlich in arabischer Sprache. Die religiöse Poesie und das Bibelstudium brachten aber auch die Pflege der hebräischen Sprache zur Blüte, obwohl selbst auf diesem Gebiet schon in der Frühzeit der Periode ansehnliche Leistungen in arabischer Sprache verfaßt wurden. Dem Ende des zehnten oder dem Anfang des elften Jahrhunderts gehört wahrscheinlich auch jener zweifelhafte

Chephez b. Albar al-Kûtî (der Gote?) an, der eine poetische Version der Psalmen in arabischer Sprache und in paarweise reimenden Zeilen geschrieben haben soll. Selten oder nie hat die jüdische Literatur wieder eine Epoche aufzuweisen wie diese, in der die Glaubenstreue und Begeisterung für das Judentum sich so mit allgemeiner Weltbildung und philosophischem Freimut paarten. Da begegnet man Staatsmännern von Bedeutung, die ihre Mußestunden der Muse ihres Stammes, seinen Leiden und Gefahren, ja sogar der minutiösen Beantwortung ritueller Fragen widmen, da begegnen wir tiefen Denkern und gelehrten Forschern, die aus dem reichen Schacht griechischer Philosophie umfassende metaphysische Systeme hervorholen und mit den zeitgenössischen Ideen in Harmonie zu bringen suchen, die aber nebenbei noch Zeit gewinnen, die sämtlichen mosaischen Gesetze in die zierlichsten Verse zu bringen und dem Bedürfnis des Gottesdienstes durch Hymnen und Gebete zu entsprechen.

* *
*

Die hervorragendste Erscheinung in jener Epoche der Blüte war unstreitig Salomo b. Jehuda ibn Gabirol, oder wie er arabisch hieß: Abu Ajjub Suleimân ibn Jachja ibn Djabirol (c. 1021 bis c. 1070) aus Cordova, „ein Dichter, dessen Dichtungen gedankenvoll geweiht sind, ein Denker, dessen Denken dichterisch verklärt ist“. Leider ist auch sein Leben in ein nahezu undurchdringliches Dunkel gehüllt und nur Weniges ist darüber bekannt geworden. Sicher hat er das dreißigste Lebensjahr nicht überschritten. An seiner Wiege hat das Glück nicht gelächelt und auch seinen Jugendjahren scheint es keineswegs hold gewesen zu sein. Frühzeitig verlassen von den teuersten Wesen, von Vater, Mutter und Geschwistern, steht er allein da inmitten einer feindlichen Welt:

Ein Knab von sechzehn Jahren
Und wie ein Greis erfahren.

So klagt er selbst in dem ersten uns erhaltenen Gedicht, welches den einzigen Umstand historisch nachweisen dürfte, daß Gabirol früh schon in den Armen der Muse Trost gefunden habe für alle Leiden des wechselvollen Daseins, die ihm jene rührenden, klagenden und schmerzlich durchwogten Lieder erpreßten und seine Vertiefung in ein inneres Geistesleben bedingten.

Ihren innigsten Ausdruck findet diese tränenschwere, das Ideal in der flüchtigen Erdenwelt vergeblich suchende Dichterklage in folgendem Gedicht Gabirol's:

Ach ziehmt dem Sechzehnjährigen Klagen — zu jammern über Lebensplagen?
Ich sollte mit der Jugend kosen, — die Wangen frisch gleich blüh'nden Rosen.
Doch nahm mich früh mein Herz in Zucht, — hab' Sitte, Weisheit aufgesucht.

Da ist die Frische mir geschwunden, — da hab' den Schmerz ich früh gefunden.
So pressen Seufzer mir die Brust, — mir weint das Herz, erblick' ich Lust.
Was nützt die Träne? Eitel Lug'! — Was bringt die Hoffnung? Blassen Trug.
Ich soll an Balsams Kraft gesunden — und kranke schwer an Todeswunden.

Aus den wenigen und unzureichenden Andeutungen, die etwa die eigenen Werke Gabirol's oder spätere Berichte geben, erfahren wir keine besondere Veranlassung zu dem tiefen Seelenleiden, dem dieses wie die meisten anderen von gleicher Lebensanschauung erfüllten Gedichte Gabirol's entströmt sind, wenn wir nicht das einzig maßgebende psychologische Motiv annehmen wollen, daß es die vergebliche Sehnsucht nach dem Ideal, die Erkenntnis der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit aller irdischen Dinge, der Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Erdenlebens, der getäuschten Hoffnungen, des unbefriedigten Sehnens und Verlangens, mit einem Worte: der Weltschmerz in seiner idealsten und tiefsten Bedeutung, nicht etwa als bloße Selbsttäuschung und Selbstironisierung, wie der moderne Weltschmerz, sondern als Objekt des innersten Herzensdrangs, als eine trostlose Erkenntnis des Weltelends, als Resultat stürmischer und drangvoller Lebensjahre sei, der uns in all' diesen Dichtungen in den mannigfachsten Variationen entgegentritt. Gabirol war nicht der erste Dichter dieses Weltschmerzes. Aber nicht des Liebchens blaue Augen und auch nicht des Phönix bitteres Liebeslied ist das Objekt seines Schmerzenssanges, seine Liebe ist Zion, seine Muse ist die schlanke Lilie von Saron, das Täubchen Juda's, seine Trauer ist der düstere Akkord der Leiden seines weithin zerstreuten Volkes, sein Weh ist die himmelstürmende Klage über die Nichtigkeit des irdischen Seins. Aber auch der Klage des Titaniden harrt ein Trost und ein Hoffen. Für Gabirol ist es natürlich „der Hüter Israels, der nicht schläft und nicht schlummert“, zu dem er sich aus allem Zweifel und bangen Verzagen, aus Trotz und Unmut doch immer wieder erhebt und in dessen Anbetung der Sänger doch immer wieder Trost findet für alle Leiden des Erdenlebens. Mögen immerhin niedrige Alltagsmenschen seiner ewigen Klagen spotten, mag auch den Freunden selbst der Maßstab für die Erkenntnis seines Seelenleidens und seiner tiefen Vereinsamung abgehen, eins bleibt ihm doch zu allen Zeiten:

Empor zu Gott, mein Geist, das Auge wende,
In Jugendzeit halt' fest ihn, deinen Hort.
O ruf' ihn an bei Tag, in jeder Nacht,
Ihm schalle stets dein Lied, dein Sangeswort.
Dein Los und Teil, wenn du auf Erden weilst,
Und wenn du scheidest, — er — dein Hort.
Er weist die Stätte deiner Ruhe dir,
An seinem Gnadenthron bereitet dort.
So will ich segnen meinen Herrn und preisen,
Wie jeder Hauch ihn preist an jedem Ort.

An den Freunden in Saragossa scheint Gabirol nicht gerade sonderliches Gefallen gefunden zu haben. Und doch war Saragossa damals eine Stadt, in der Dichter und Philosophen seines Stammes lebten und wirkten, so daß es fast den Anschein hat, Gabirol habe an seiner Vereinsamung selbst die meiste Schuld getragen. Nur zum Ruhme seines Gönners Jekutiël — wahrscheinlich der berühmte jüdische Astronom Jekutiël b. Hassan — und des Samuel han-Nagid rührt er die Saiten seiner Leier; aber auch dem letzteren scheint er sich eine Zeitlang entfremdet zu haben. Von den Liedern zu Ehren Jekutiël's verdient namentlich das eine herausgehoben zu werden:

O Täubchen, Saron's Lilie gleich, — an hellem Glockenklang so reich.
Nah'st du mir, ist's als wenn die Sonne — einherzieht in der Wolken Reich.
O weils bei mir, laß' erklingen — der Freuden Töne, voll und weich.
O singe deine schönsten Lieder, — die Zither gib mir, liederreich!
Es gilt dem Liebling Jekutiël, — der Fürsten Fürst, den Edlen gleich,
Der All' umfaßt mit Vaterliebe, — des Hände triefen, Wolken gleich . . .

Jekutiël Hassan b. Hassan, der wahrscheinlich auch am Hofe des Königs Jachja ibn-Mundhir ein Staatsamt bekleidete, war zugleich ein eifriger Förderer der Wissenschaft und Poesie, ein Gönner aller Schriftgelehrten, die sich damals um ihn zu Saragossa versammelt hatten. Namentlich aber mag er dem Dichterjüngling Gabirol seine ganze Liebe zugewendet und diesen vor Verfolgungen und Verleumdungen aller Art geschützt haben. Denn mit jugendlicher Ueberschwänglichkeit preist Gabirol seinen Mäzen in allen Tonarten des Liedes. Bald sieht er schön geschmückt die Welt —

Denn aufgegangen ist am Sternenzelt
Ein leuchtend Sternbild: Jekutiël —

bald schaut er einen

Stern, der unsern Horizont durchstreift,
Vor seinem Licht jedweder Stern erbleicht,
Er fuhr, ein Blitz, einher, die Herzen greifend,
Der nur zu schnell dem Schauenden entweicht.

Als Jekutiël im Jahre 1039 eines gewaltsamen Todes starb, widmete ihm Gabirol Elegien und Klagelieder, die sich dem Schönsten anreihen, was seine weltliche Muse geschaffen.

Der Abend kam, die Sonne strahlt — zum Untergange und erglüht,
Der Purpurglanz von Westen malt — mit goldnen Spitzen Nord und Süd.
Da deckt ein Schatten dicht das Rot — am fernen Himmelsrand —
Das ist um Jekutiël's Tod, — das schwarze Trauergewand.

Es ist wohl etwas Schauerliches, wenn einem zartbesaiteten Dichtergemüt, das mit aller Macht an einem Ideal sich festgerankt hat, dieses urplötzlich und für immer entrissen wird. Es verstummt

das liebliche Saitenspiel und das Herz weint und klagt, wie von tausend Wunden getroffen. Groß und erhaben ist es, in solchen Lagen fest und stark und gleichmütig zu bleiben, wie im Sonnenschein des Lebensglücks. Den Poeten ist meist solche Kraft nicht gegeben; sie wenden sich der Nachtseite des Lebens zu oder gehen an diesem Lebensproblem ganz zugrunde. Gabirol aber fand einen Halt; wenn er zu verzweifeln fürchtete, wenn wild und stürmisch die Wogen des Zweifels sein Lebensschifflein umtosten, so fand er einen Anker in seinem unbedingten Vertrauen auf Gott und in seiner gläubigen Ergebung in dessen unerforschlichen Willen.

Von diesem Gesichtspunkt aus muß seine philosophische Poesie aufgefaßt werden, die den Denker in stolzer Vereinsamung auf der Höhe seines Schaffens und seiner Weltanschauung zeigt: eine klare, sanft murmelnde Quelle elegischer Gesänge, deren Rauschen wie Musik, deren Klarheit wie Kristall, die mit der größten Einfachheit und den geringsten Mitteln der Kunst ganze Herzenswelten, Märchenreiche und Blumensphären uns vor die ahnende Seele zaubert. Das war ja das Geniale und Ursprüngliche der Muse Gabirol's, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, daß sie ungekünstelt, frei und frisch aus dem Herzen quoll, weinend und verzagend, hoffend und vertrauend. Es war ein Sänger von Gottes Gnaden, der sich nicht zum Dichter machte, sondern der ein erbgeborener Sohn der Poesie war, dessen herbes Leid, dessen schneidendes Weh sich immer in gläubige Ergebung auflöste:

Was nützt mein jammernd Stöhnen, — daß nicht die Welt vollkommen?
Einst bot sie viel des Schönen, — ich bin zu spät gekommen.

Daß ihn sein Trübsinn oft zu beißendem Spott gegen seine Umgebung, ja selbst gegen die ganze Mitwelt trieb, wen wollte das wunder nehmen, der das Menschenherz, sein Leiden und die mannigfachen Quellen seines Trostes kennt? Daß aber Gabirol trotzdem auch ein milder, versöhnender Humor nicht fern blieb, deß ist sein berühmtes Weinlied Zeuge, das er einst nach einem fröhlichen Mahl, wo aber schließlich der Wein ausgegangen und die Gäste mit Wasser sich begnügen mußten, gedichtet hat. Er stellt in diesem Erzeugnis satyrischer Laune den Wein als den Siebziger dar, weil das hebräische Wort dafür, *Jajin,* diesen Zahlenwert hat, und das Wasser als den Neunziger, weil dieses, hebräisch *Majim,* neunzig ausmacht, und sang folgendes Lied:

Es endet der Wein, — o qualvolle Pein,
Das Auge tränet — von Wasser.

Der Siebziger, der ist voll Jugendfeuer,
Weg treibt ihn das Neunziger-Ungeheuer.
Nun lasset das Singen! — Das Glas will nicht klingen
Voll Wasser, voll Wasser, voll Wasser.

Wie soll ich die Hand nach dem Brote ausstrecken?
Wie kann denn dem Gaumen die Speise noch schmecken?
Ich werde ganz wild, — weil die Gläser gefüllt
Mit Wasser, mit Wasser, mit Wasser.

Durch Mose ward ruhig das Meer und sein Tosen,
Der Nil wird zum Sumpf; doch bei unserem Mosen,
Ach Himmel, da träuft's, — ach Himmel da läuft's
Von Wasser, von Wasser, von Wasser.

Ich werde am Ende dem Frosche noch gleich
Und quake mit ihm in dem Wasserreich,
Der wird es nicht müd', — zu schreien das Lied:
Quak Wasser, Quak Wasser, Quak Wasser.

So werde Einsiedler dein Leben lang,
Dich labe kein Trunk, dich erfreu' nicht Gesang.
Und der Gäste Chor, — er schrei' dir ins Ohr:
Gib Wasser, gib Wasser, gib Wasser!

Allerdings steht dieses Gedicht unter den poetischen Erzeugnissen Gabirol's, soweit sie gegenwärtig bekannt sind, fast vereinzelt da. Der Grundzug seiner Poesie ist düstere Schwermut, ein schwer verhehlter Trotz gegen die Schicksalsmächte, jene sinnende Melancholie, die seither das Erbe der modernen Dichtung geworden ist. Wenn es als die Aufgabe der Poesie bezeichnet wird: bedeutenden aber schweifenden Anschauungen der Phantasie, oder auch seltsamen, aber unbestimmten Regungen des Gemüts durch den Verstand eine begrenzte Form zu geben, so dürfte unter den Dichtern der Weltliteratur, denen diese philosophische Durchdringung des poetischen Gedankens in solchem Maße und in so reinen Formen geglückt, Gabirol einen hervorragenden Rang einnehmen. Seine Phantasie verirrt sich nur selten auf Abwege, weil sie von klarer, philosophischer Weltanschauung geleitet war. Dabei ist er aber weder nüchtern-abstrakter Poet noch Gefühlsphilosoph; bei ihm decken sich Gedanke und Bild so vollständig, daß dieser in jenes ohne einen den Eindruck störenden Rest aufgeht. „Gedankenvoll ringend sehen wir ihn die kühnsten Probleme der Philosophie in den Kreis seiner Dichtung ziehen.“ Die trostlose Skepsis, die versöhnende Theodicee, die erhabenen Gedanken der Altvordern über die Weltschöpfung und endlich den Preis des Weltschöpfers selbst. Am höchsten steht Gabirol sicher als Dichter des stürmischen Gedankens, der bangen Zweifel, des titanisch ringenden Menschengeistes . . .

Stürmst, meine Seele, und es schwanken
Umher unruhig die Gedanken,
Gleichwie, wenn sich die Flamm' erhebet,
Rauchwolken hoch empor sich ranken.
Bist wohl ein Rad, die Erd' umkreisend,

Ein Meer, in dem die Sorgen zanken?
Ein Meeresschlund, in dessen Strudel
Der Erde Schwellen tief versanken?
Du achtest nicht der Welt, sie weiß es
Mit Mühsal reichlich dir zu danken;
Verlaß der Weisheit Pfad, dann reicht sie
Die Prachtgewänder dir, die blanken.

Das ist das Leid, das mich erfüllt;
Wer bändigt mir den Schmerz, so wild?
Ich dürst' nach einem Mann des Geistes, —
Umsonst! Mein Durst bleibt ungestillt.
Ja, bietet mir die Welt nur Täuschung,
Dann spei' ich an ihr trüg'risch Bild.
Ich mag sie nicht, wenn für mein Licht ihr
Das Aug' umdüstert ist, verhüllt.
Und doch, wie wollte ich sie lieben,
Zeigt' sie sich freundlich mir und mild!

's ist nun des Frevels g'nug geschehen,
Kannst, Welt, dein Rad nun einmal drehen,
Hast lang genug die Weisen, Biedern
Zum Sklavendienste ausersehen,
Ist lang genug, daß edle Zedern
Gestrüpp gleich werden angesehen.
Ach, schafft mir weg die schlechten Wichte,
Die, doch so hohl, sich trotzig blähen,
Die Kecken, die Vernunftverächter,
Die mich um meines Geistes schmähen.
Wenn nach Gerechtigkeit du richtest,
Sie dürften nicht die Freuden mähen,
Nicht, um die Torheit zu erzeugen,
Der Sonne Töchter sich erspähen.

Was hadert ihr, ihr Dorngewinde,
Daß ich hinabsteig' in die Gründe
Der Weisheit, ihre Schätze grabe
Und ihre Herrlichkeit verkünde?
Weil ihr nicht schaut, darum verlangt ihr,
Daß ich für ihren Glanz erblinde,
Mein Bündnis, von Gott selbst geschlossen
Mit ihr, gelöset werde, schwinde?

Dich sollt' ich lassen, holde Mutter,
Die so voll Huld sich neigt zum Kinde?
Soll mir den Seelenschmuck entreißen,
Von meinem Haupt die Ruhmesbinde?
Wenn ihres Edens Ströme herziehn,
So mächtig, doch so klar, so linde:
O süße Wollust, Herzenslabung,
Die ich, am Ufer weilend, finde!
Drum steig' empor, du ew'ge Seele,
An ihrer Sonne dich entzünde
Und schwör' es laut und fest: ich forsche,
Ich forsche, bis ich Gott ergründe!

Der tiefe Drang nach Erforschung der Wahrheit und Lösung der ewigen Welträtsel, der sich in diesem Gedicht ausspricht, durchzieht auch die anderen philosophischen Dichtungen Gabirol's. Die stolze Vereinsamung aber, in der es den Dichter uns vorführt, läßt darauf schließen, daß damals auch sein zweiter Gönner, Samuel han-Nagid, sich dem Poeten entfremdet haben muß, oder daß vielleicht dieses Gedicht erst nach dessen Tode, 1055, entstanden sein mag. Dem Grund der Differenzen zwischen dem fürstlichen Dichter und dem Dichterfürsten nachzuforschen, wäre heute mißliches und zweckloses Beginnen. Aber nicht ohne Glück ist aus einer Anzahl erhaltener Gedichte beider durch kühne Kombination eine Art Xenienkampf in die Blütezeit der jüdisch-spanischen Literatur hineingetragen worden, dessen Reigen Gabirol mit der Klage anführt:

An dir allein hat einst mein Herz geruht;
Daß du mir treulos, ach, bricht meinen Mut.
Nicht überströmt die Welt mehr Noah's Flut;
Was löschte sonst noch meiner Liebe Glut?

Den gleichen Ton aber stimmt auch der fürstliche Genosse an, so daß es den Anschein hat, es seien nur Mißverständnisse gewesen, die den Bund dieser beiden edlen Geister gestört haben:

Ich rede sanft — er schmollt, ich liebe — und er grollt;
Ich zeuge mit Beweisen, — er weiß nur falsch zu gleißen.

Die obwaltenden Mißverständnisse wurden wahrscheinlich durch eifrige Zwischenträger genährt und verstärkt, so daß die Verstimmung in einem heftigen Groll sich entlädt, der erst mit dem Tode Samuel's sich in trauernde Wehmut auflöst, da er dem hingeschiedenen Freunde tiefelegische Lieder nachweint.

Wenn es wahr ist, daß das echte Lied, wie jedes reine Kunstwerk, einen durchaus harmonischen Eindruck hinterlassen soll, so darf man die philosophische Dichtung überhaupt nicht volle, wirkliche Poesie nennen. Auch die philosophischen Gedichte Gabirol's entbehren dieser stillen Harmonie, die nun einmal aus dem Reich des Gedankens auf ewig verbannt ist. Sie hinterlassen ein bitteres Gefühl oder die Empfindung tiefer Trauer; es ist der Wurm des Zweifels, der an den schönsten und duftigsten Blüten seiner Poesie nagt. Der Unmut über die Nichtigkeit des Erdendaseins, der Schmerz über sein eigenes Leben hat auch seine besten Lieder vergiftet. Daß ihm ein liebend Weib zur Seite gestanden, daß eine frohbewegte Kinderschar ihn umspielt, es ist kaum anzunehmen. Die Liebe hat sein Dichtermund nicht besungen; seine Muse stand nicht in der Minne Sold; was er an Liebe empfand, weihte er seinem Gotte und seinem Volke. Und an diesem Punkt trennt

sich die Poesie Gabirol's von der anderer pessimistischer Dichter. In seiner religiösen Lyrik begegnen wir einer tiefen Demut und Selbstverleugnung und der reinen Harmonie eines gläubigen Herzens. So bietet uns der Dichter ein seltsames Schauspiel, das den Psychologen vor allem zu beschäftigen hat. Der kühne Zweifler, der stolze Denker wird zum demütigen Beter, zum frommen Waller, und „ein innig Beten geht durch das Herze des Poeten“.

Gabirol hat das ganze Gebiet der religiösen Lyrik mit seinen poetischen Gaben ausgeschmückt. Hymnen und Gesänge, Bußlieder und Gebete, Klagegesänge und hoffnungsreiche, sehnsuchtsvolle Zukunftsbilder liegen von ihm in den vielfachsten Wendungen und Formen vor. „Der in diesen sich fast durchwegs kundgebende Charakter ist der eines düstern Ernstes, einer strengen, allen Glanz und allen blendenden Farbenschmuck von dem Leben schonungslos abstreifenden Herbe, sowie einer demutsvollen, aus dem tiefsten Bewußtsein der menschlichen Seele hervorquellenden Hingebung an Gott. Aber so hart und unerbittlich Gabirol die Nichtigkeit und Eitelkeit alles Weltwesens richtet, so unermüdlich er in der Mahnung an die Ohnmacht und Hinfälligkeit alles Irdischen erscheint, das Ungewisse und Wandelbare der Lebenslose in unerschöpflichem Wechsel der Bilder zu zeigen sich bemüht, so edel und wahrhaft erhaben ist die ungetrübte, lichte Fassung seiner Seele, wo er seinem, von der Größe Gottes und seiner Herrlichkeit, von der Hoheit und Heiligkeit, dieses größten Gegenstandes menschlichen Denkens und Ahnens tieferfülltem Innern das Wort leiht, und der edlen Dichtung wunderbare Gabe, die ihm in so reichem Maße verliehen worden, wie eine Opferspende darbringt, und das Schönste und Herrlichste, womit sein Gott ihn gesegnet, durch die Würde dessen, wozu er es anwendet, adelt und erhöhet.“

So vor allem in jener berühmten Elegie für den Versöhnungstag:

Vergiß dein Klagen, — wogendes Herz,
Warum verzagen, — ob irdischem Schmerz?
Ruhet die Hülle, — gebettet im Staub, —
Alles ist stille, — der Vergessenheit Raub.
Du aber mußt zittern, — vor dem Tode, dem bittern,
Ewiger Geist! — Ob es dir nütze,
Ob es dich schütze — sollst du ihm nahn,
Deiner Werke Lohn zu empfah'n!

Warum voll Angst — schauernd du bangst,
Kummerumhüllt, — um das Erdengebild?
Der Geist entfleucht, — der Leichnam schweigt.
Von all deiner Habe — folgt nichts dir zum Grabe,
Treibt es dich fort — mit Vogelschnelle zum Friedensort.

Was frommet die Trauer — im Land sonder Dauer?
Herrschaft, Gepränge — Qual wird's und Enge,
Schimmerndes Heil — tötender Pfeil;
Täuschung die Pracht, — Lüge die Macht,
Zerrinnet, zerstäubt, — und anderen bleibt,
Was dir geblüht, — du dir ermüht.

Das Leben — die Rebe, — ein Winzer der Tod,
Auf jeglichem Schritte — lauernd er droht.
Drum raffe dich auf, — suche den Herrn!
Rasch ist des Tages Lauf, — und das Ziel so fern!
Seele voll Lügen, — laß dir genügen
Trockenes Brot! — Vergiß deinen Kummer
Und — fürchte den Tod!

Wie die Taube, die scheue, — erzittre voll Reue.
Stets sorge hienieden — um der Ewigkeit Frieden.
In jeglicher Weil' — such ewiges Heil.
In Tränen zerfließe, — im Gebete ergieße
Dein Herz ihm, im stillen, — und tu' seinen Willen.
Dann werden die Engel des Friedens dein warten,
Und sie dich geleiten zum himmlischen Garten.

Ueber hundert Gebete enthält der spanische Synagogenritus, die von Gabirol herrühren und die fast sämtlich denselben Charakter tragen. An Stelle der pajtanischen Sprechweise sind die Verskunst der Araber und der klassische Stil der neuhebräischen Poesie getreten. Gabirol wird von den Nachfolgern als der erste Dichter „metrischer" Gesänge gepriesen, nicht etwa, als ob er die metrischen Formen überhaupt eingeführt, sondern weil er diese für die religiöse Poesie zuerst mit Erfolg angewendet hat. Dieses Metrum besteht in der Abwechselung von Silben mit einem Vokal und von Silben mit einem Schwa im Auslaut; jene heißt *Tenua*, diese *Jathed*. Die letztere entspricht etwa einem Jambus (◡ –), während zwei Tenua einem Spondeus (– –) gleichkommen, ein Jathed und zwei Tenua einem Bacchius (◡ – –), zwei Tenua und ein folgendes Jathed einem Amphimacer (– ◡ –) entsprechen. Aus den verschiedenen Kombinationen dieser Versfüße bildet sich das gesamte, überaus einfache hebräische Versmaß, dessen Einzelheiten aber noch nicht genügend aufgeklärt sind, dessen Provenienz von der arabischen Prosodie jedoch sichergestellt ist. Ein ganzer Vers heißt in diesem metrischen System *Bajith* (Haus), der erste Halbvers *Deleth* (Türe), der letzte Halbvers *Soger* (Schließer). Zwei korrespondierende Verse, „Thüre" und „Schließer", von denen der zweite am Schlusse zuweilen einen andern Fuß hatte, bildeten meist die eigentliche Reimzeile. Die Anzahl und Aufeinanderfolge der Versfüße bildeten das Metrum des Gedichts; nach Gabirol zählte man schon 19 Arten, ein halbes Jahrtausend später aber gar 52 solcher Metra. Dazu kamen natürlich noch Reim und Akrostichon, die ja bereits eine

Heimstätte in der hebräischen Poesie hatten, und vor allem der sog. Musivstil. Dieser Musivstil ist eine merkwürdige Eigenart der hebräischen Literatur. Er benützt den Schatz der Gedanken und ihres Ausdrucks, der sich in der Bibel vorfindet, entweder in ihrem ursprünglichen oder in einem angewendeten Sinne. Im letztern Falle erhält man in einem altbekannten Ausspruch einen neuen Gedanken. Und so führt diese poetische Sprache, wie von selbst, einen gewissen Humor mit sich und wird zum Grundton der hebräischen Poesie. Der Musivstil schöpft zunächst aus der Bibel, dann aber auch aus dem Targum, aus Mischna und Talmud mit künstlerischer Freiheit, indem er ihren Worten und Sätzen in seinem Ideenkreise einen neuen Sinn unterlegt.

Gabirol selbst bediente sich dieser emblematischen Sprachmalerei nicht oft in seinen poetischen Erzeugnissen; er schreibt keinen musivischen, sondern vielmehr einen kühnen Lapidarstil, indem er das biblische Hebräisch, dessen Grundlage aber natürlich das Bibelwort bleibt, frei und kräftig handhabt und fortbildet. So ist er in all' seinen Schöpfungen originell, und selbst seine synagogalen Poesien verraten höchstens in den Wortbildungen eine Verwandtschaft mit Vorgängern wie Kalir und Ibn Abitur. Auch die nationale Trauer Israels, seine Leiden und sein Martyrium fanden ein warmes Echo in des Dichters Brust.

Wie lange, David's Wurzel, — wie lang' noch bleibst vergraben!
Der Frühling naht, du solltest — schon frische Blüten haben.
Soll immer noch bedrücken — der Knecht den Fürstensohn?
Der Fromme nicht, es sitzet — der Schlaue auf dem Thron.
Nun tausend Jahr' schon leb' ich — im Drucke, im Exile,
Ein Knecht, in Wüsteneien, — dem Uhu ein Gespiele.
Komm, Daniel's Engel, tue — das Ende mir doch kund!
Das Ende, ach verhüllt ist's, — verstummt des Engels Mund.

Das wertvollste Dokument der Poesie Gabirol's aber, in dem religiöse, nationale und philosophische Dichtung zu einem harmonischen Ganzen vereinigt erscheinen, ist unstreitig sein großes Lehrgedicht, *Kether Malchuth* (Die Königskrone), in dem sich die Weltanschauung seiner Zeit und die Grundgedanken des Judentums in poetischen Formen zusammenfinden. Er selbst nennt es Blüte und Krone seiner Hymnen und gibt ihm folgendes Motto:

Fromme dies Gebet dem Menschen, den es Recht und Tugend lehrt.
Des lebend'gen Gottes Wunder kurz und bündig es bewährt.
D'rum ist's meiner Lieder Ausbund, Königskron' zu heißen wert. —

Das eigentümliche Gedicht, das jeder Kunsttheorie spottet und sich keiner fügen kann, das des Reims wie des Metrums entbehrt, enthält die Grundgedanken seiner philosophischen Weltanschauung

in dichterischem Gewande. Ein frommer Aufblick zu Gott leitet das Werk ein, dessen wundervolle Offenbarung im Universum nach seinen Sphären sich zeigt, „wie es in seiner Gliederung aus der Allkraft hervorgeht“, eine Schilderung, die zur Kenntnis der mittelalterlichen Denkweise für die Geschichte der Wissenschaften von größerer Bedeutung ist als für die Poesie an sich. Von diesem Höhepunkt steigt dann der Dichter zum Menschen hernieder, dessen Seele als ein Strahl gepriesen wird, von der Allweisheit entzündet. Wie er früher alle poetische Kraft aufbieten wollte zum Lob und Preise der Allmacht, so kann er jetzt der niederbeugenden, demütigenden Züge nicht genug finden, um seinen Mangel der höchsten Vollkommenheit gegenüber auszusprechen. Mit einem Bußgebet und Sündenbekenntnis schließt das merkwürdige Gedicht, eines der seltsamsten Erzeugnisse der religiösen Gedankendichtung in der Weltliteratur.

Aber nicht nur ein philosophischer Dichter des Weltschmerzes und ein religiöser Sänger war Gabirol, sondern auch ein Philosoph, ja sogar „der originellste philosophische Autor der Araber und Juden“, und wahrhaft tragisch ist das Geschick, das seine Philosophie im Laufe der Jahrhunderte erlitten. Zwar in den beiden vorwiegend ethischen Werken, die er natürlich in arabischer Sprache schrieb, und die später ins Hebräische übersetzt wurden unter dem Titel: *Mibchar Peninim* (Perlenlese), eine populäre Sammlung von anonymen Sentenzen, die gewöhnlich auf Gabirol zurückgeführt wird, und *Tikkun Middoth han-Nephesch* (Buch der Verbesserung der Sitten), tritt seine philosophische Bedeutung erkennbar noch nicht hervor. Das erstere enthält eine Zusammenstellung von weisen Maximen, die früheren, meist arabischen Spruchdichtern entlehnt sind, das zweite eine Art Ethik, die, an eine eigentümliche Deutung der fünf Sinne sich anlehnend, die freie, leidenschaftslose Seele, die reine Erkenntnis als Postulate des Menschengeistes fordert. Beide Werke haben noch nicht die Bedeutung, zu der Gabirol erst später gelangt, nachdem er sich in das Problem von dem allumfassenden Urgeist hineingedacht hatte, in dem keine Spaltung, keine Vielheit der Beziehungen und außer welchem nichts sein kann. Die Frage: Wie nun die Einzeldinge entstehen, die ihm ungleichartig zersplittert scheinen, führt den Denker zu jener Lehre, die den durch Aristoteles bloßgelegten Dualismus zwischen Materie und Form dadurch vereinigen wollte, daß sie den qualitativen Unterschied des Sinnlichen vom Uebersinnlichen in einen bloß quantitativen zu verwandeln suchte. „Die intelligible Welt und die sinnliche unterscheiden sich nur durch ein Mehr oder Minder. Beide sind ein Ausfluß, oder richtiger eine Wirkung der in sich unterschiedslosen, schlechthinigen Einheit, die,

weil über allem Denken und Sein erhaben, auch unerkennbar ist." Es ist dies die Lehre der neuplatonischen Schule, jener letzte Versuch des Altertums, durch eine monistische, die Entzweiung zwischen Subjektivität und Objektivität aufhebende Philosophie die großen ontologischen Probleme befriedigend zu lösen. Es ist wahrscheinlich, daß diese Philosophie in der Lehre ihres Hauptvertreters Plotin zu den spanischen Arabern durch die sog. pseudoaristotelische „Theologie" gekommen. Alles Forschen nach den unmittelbaren Quellen Gabirol's war bisher fast vergeblich, und auch der Versuch, einen Einfluß der *Enzyklopädie der lauteren Brüder* (*Ichwâna-ssafâ*) jenes überschätzten, aus dem Orient herübergebrachten Sammelwerks aus dem 10. Jahrhundert, auf Gabirol's System nachzuweisen, kann kaum als geglückt angesehen werden. Da aber der Zusammenhang zwischen der Lehre Gabirol's und den Ideen Plotin's nun einmal besteht, so daß man Gabirol's philosophisches Hauptwerk, *Der Lebensquell (Fons vitae, Mekor Chajjim)*, geradezu ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie genannt hat, so muß eine Einwirkung doch irgendwie stattgefunden haben, deren Mittelglied der Sturm der Zeit wahrscheinlich verweht hat.

Gabirol folgt dem Plotin in seiner Lehre durch dessen ganzes metaphysisches System bis zu einem Punkte. Kann demnach von einer vollen Originalität Gabirol's nicht der Rede sein, so wird man seiner philosophischen Forschung doch nicht das Verdienst aberkennen dürfen, daß sie zur Kenntnis der neuplatonischen Lehren in Europa beigetragen und diese mit den aristotelischen Ideen zu vereinigen gesucht hat. Gabirol, der sich vor den früheren Philosophen der Araber durch Selbständigkeit des Standpunktes und Abrundung des Systems, und vor allen jüdischen Denkern, auch vor Saadja, durch seine rein philosophische, von allen theologischen Voraussetzungen und Zielen gänzlich freie Forschung auszeichnet, wird aber doch des Ruhmes der Originalität nicht ganz verlustig gehen, wenn man die Krone seines Systems, die Lehre vom Willen, die weder die neuplatonische Philosophie, noch auch die anderen kennen und deren Ursprung bisher nicht nachzuweisen war, als seine eigenste Idee ansieht. Hat wirklich die Enzyklopädie der Lauteren Brüder von Basra auf Gabirol irgendwelchen Einfluß geübt, so war es vielleicht der, daß die bunte Mannigfaltigkeit dieses Sammelwerks den kühnen Denker angeregt haben mag, vom Mittelpunkt des neuplatonischen Systems aus die Lösung einer Hauptfrage mit Gründlichkeit anzustreben. In der Art, wie Gabirol das Prinzip des Willens zur Geltung bringt, tritt seine viel angezweifelte Originalität hervor; und auch nicht die Einwirkung Alfarabi's konnte etwas daran ändern. Schließlich besteht ja, wie ein Beurteiler dieser Philosophie richtig hervorhebt, der Ruhm der Originalität

auf dem Gebiete des philosophischen Denkens nicht darin, über frühere Leistungen unwissend zu sein, sondern vielmehr darin, ihnen gegenüber einen neuen Weg anzubahnen.

Gabirol's Philosophie ist, wie die Plotin's, eine Emanationslehre. Ihr Ausgangspunkt ist die Idee, daß der Mensch nach Wissen streben müsse, weil das die Tätigkeit seines besten Teiles sei. Für die höhere Erkenntnis sei dem Menschen die Psychologie, das Studium der Seele, natürlich vor allem nötig, weil diese gewissermaßen alle Dinge in sich trage. Darauf entwickelt nun Gabirol seine Lehre vom Willen als einer bewegenden und schöpferischen Macht; es sei kein Ding denkbar, das dessen beraubt wäre. Alles Existierende führt er darum auf drei Kategorien zurück: die erste Substanz (Gott), Materie und Form (Welt) und den göttlichen Willen als Vermittler; eine Idee, die sich weder bei Plotin noch bei den Lauteren Brüdern findet, ja die der neuplatonischen Philosophie sogar zuwiderläuft. Die Idee des Willens als einer Hypostase zwischen Gott und dem Intellekt scheint vielmehr Gabirol ganz eigentümlich zu sein; erst ein moderner Denker, Arthur Schopenhauer, hat diese Lehre weiter ausgebildet.

Gabirol erklärt ferner, daß das Absolute an sich unerkennbar, daß aber die Kenntnis seiner Existenz, bezeichnet durch die Wirkungen, die von ihm ausgehen, möglich sei. Hierauf entwickelt er die notwendigen Eigenschaften der Materie als einer geistigen Substanz und unterscheidet vier Materien im Sinnlichen: die partikuläre künstliche Materie, die partikuläre natürliche Materie, die universelle natürliche und die Materie der Sphären. Die universelle natürliche Materie ist ihm das den vier Elementen zugrunde liegende Substrat, welches nichts anderes sei als die Körperlichkeit, die Quantität. Diese Materie sucht er nun durch genaue Analyse näher zu bestimmen und zu erläutern. Sie erscheint nach neuplatonischer Auffassung als die unterste der intelligiblen Substanzen, über die sich als ihr Seins- und Wesensgrund die nächsthöhere, die Natur, erhebe. Die Anschauung, daß das nächst Niedere immer in dem nächst Höhern ruhe, also nicht der Körper der Ort für die Seele, sondern die Seele im *νοῦς* und der Körper in der Seele sei, führt sodann zu einer eingehenden Betrachtung des *νοῦς (Sechel)*, der alle Dinge in sich trage und dessen größte Vollkommenheit im Erfassen der Wahrheit liege. Die Sonderung der Quantität und der Substanz, die sie trägt, im *νοῦς* führt zu einer Vergleichung der intelligiblen mit der diesseitigen Welt. Hierauf kommt Gabirol zu dem Kern seines Systems, daß „zwischen dem ersten Bewirker und der Substanz, welche die Kategorien trägt, eine mittlere Substanz existiere“. Aus ihren in der diesseitigen Welt wahrnehmbaren Wirkungen schließt er auf das Vorhandensein der intelligiblen

Sphären oder Substanzen, die aber ihren Zusammenhang mit den erzeugten nicht aufgaben. Die erste Ausstrahlung der „Weltseele“, die alle Substanzen umfasse, mache die Ausstrahlung aller anderen Substanzen ineinander notwendig. Die intelligiblen Sphären sind ihm auch aus Materie und Form zusammengesetzt, wie ja die intelligible Welt nur als das Urbild der sinnlichen erscheine. Schließlich führt ihn die Untersuchung auf eine Materie, die schlechthin nur Materie und gar keine Form ist: die universale Materie, der natürlich im diesseitigen Leben auch eine universale Form entsprechen müsse. Beide zusammen in ihrer Ergänzung und Durchdringung erklären den Bestand der Welt, deren Entstehung nur aus der Sonderexistenz von Materie und Form vor Erschaffung der Welt herzuleiten sein könne und am Ende aller Enden auf Gott zurückführen müsse. Die Materie sei eine Idee in Gott, die Form ein Ausfluß von Gottes Willen. Damit krönt Gabirol sein Werk, indem er den unendlichen Willen nicht definiert, sondern beschreibt, nicht etwa als eine gesonderte, sondern als die göttliche Kraft, welche alles schaffe und alles in Bewegung setze. Ueber die Wissenschaft des Willens läßt sich Gabirol des weitern nicht aus; sein Werk sollte nur „Materie und Form als Grund alles Seins und Quelle des Lebens in jedem einzelnen Ding“ behandeln. Wie es heißt, soll er über den unendlichen Willen ein besonderes Werk geschrieben haben, das aber verloren gegangen, und dem er vielleicht den Titel gab: *Quelle der Spende und Ursache des Seins* („origo largitatis et causa essendi“).

In Gabirol's System ist bis auf seinen Gottesbegriff nur wenig Jüdisches und fast nichts Theologisches enthalten. Es fehlt auch der leiseste Hinweis auf die Traditionen des Judentums, selbst der geringste Versuch, in den Pfaden der Vorgänger zu wandeln oder die biblischen Ideen mit seiner philosophischen Weltanschauung in Einklang zu bringen. Der glaubenstreue Sänger der „Königskrone“, der Dichter so inniger religiöser Lieder, der Verfasser eines grammatischen Lehrgedichts, von dem aber nur noch hundert Verse erhalten sind, hat in seiner Philosophie von allen religiösen Voraussetzungen abstrahiert; diese Tatsache erklärt das tragische Schicksal, daß seiner Philosopie später beschieden war.

Bei Lebzeiten Gabirol's hat sein *Lebensquell* sicher nicht den Anschauungen der Zeitgenossen entsprochen. Wir werden den Mann noch kennen lernen, dessen religionsphilosophische Ansichten den getreuesten Ausdruck der jener Zeit zugrunde liegenden und in ihr wirkenden Ideen bilden dürften. Von den unmittelbaren Nachfolgern wird Gabirol nur als Dichter, selten als Philosoph genannt. Seine Philosophie war ihnen „zu kühn, zu nüchtern und ungläubig und zum andern Teile auch wieder zu schwebend und schwärmerisch“,

als daß sie ihr in einer Zeit, wo der Aristotelismus immer mehr Anhänger fand, besondere Beachtung hätten zuwenden können. Wenn sie ihn aber als Philosophen nennen, so geschieht es nur, um sein System zu tadeln, zu verurteilen. Mit der Kritik eines berühmten Nachfolgers, daß sich Gabirol geradezu „gegen den anerkannten Glauben aufgelehnt habe", war seiner Philosophie das Todesurteil gesprochen. Zwar übersetzt noch etwa ein Jahrhundert später ein freisinniger Nachzügler der Blüteperiode den *Lebensquell* ins Hebräische; aber fortan wird es still von Gabirol's Philosophie in der jüdischen Literatur. Der reine Neuplatonismus wird durch den bloß neuplatonisch gefärbten Aristotelismus verdrängt, und nur einzelne Splitter desselben gelangen durch das Medium der Philosophie Gabirol's in die Kabbala.

Dafür hat sie sich inzwischen in einer anderen Literatur einen Ehrenplatz erobert. Denn früher als ins Hebräische wurde der *Lebensquell* aus der verloren gegangenen arabischen Urschrift ins Lateinische von dem Archidiakonus Dominicus Gundisalvus (1150), mit Hilfe eines getauften Juden, Johannes Hispalensis, übertragen. Der Name des Verfassers lautete Avencebrol, später Avicebron, und sein *Lebensquell* floß in die Scholastik und befruchtete diese. Albertus Magnus und Thomas von Aquino — die hervorragendsten christlichen Scholastiker — strengen sich an, Gabirol zu widerlegen, Duns Scotus dagegen nimmt die Konsequenzen seiner Theorie von der universellen Materie auf sich, Giordano Bruno zieht ihn fleißig zu Rate; im Streite der Scotisten und Thomisten, ja in der ganzen christlichen Philosophie des Mittelalters spielt er bis in das vierzehnte Jahrhundert herab eine wichtige Rolle. Von allen aber wird sein *Lebensquell* als das Werk eines großen christlichen Philosophen, der an der Schwelle des Abendlandes und am Eingang zu den Pforten der Scholastik stand, betrachtet. So ist Gabirol durch die Jahrhunderte bis auf die neue Zeit gewandert, unerkannt bei allen, vergessen von den Seinen, bis das die Nacht der Zeiten durchdringende Auge eines Blinden in Avencebrol den in maurisch-christlicher Maske durch die Jahrhunderte schreitenden Denker und Dichter Salomo Gabirol, „den Faust von Saragossa", entdeckte.

Der faustische Zug des Grübelns, der sein poetisches und philosophisches Schaffen kennzeichnet, sein unbefriedigter Geist, sein Drang nach Erkenntnis, seine stolze Vereinsamung inmitten einer geistig reichbewegten Zeit, seine reiche dichterische Begabung und poetische Gewandtheit haben den kühnen Meistersänger würdigen Genossen beigesellt. Diese haben ihn mit Spinoza, jene mit Tasso verglichen, alle aber haben dem Dichter, um den die Sage ihre Ranken geschlungen, gehuldigt. Und für alle Zeit gilt von ihm, was ein Epigone jener sangesfreudigen Zeit begeistert ihm

zugesungen: Ein König steht er da, erhaben, groß, — Das hohe Lied ist Salomo's.

* * *

Die Ergänzung der philosophischen Weltanschauung durch die Ethik, die man bei Salomo Gabirol so ungern vermißte, strebte dagegen ein anderer Genosse jener schaffenslustigen Periode, Bachja (Bechai) b. Joseph ibn Pakuda in Saragossa, in dem einzigen von im erhaltenen Werk an, das uns somit das ganze Streben des Mannes und seine Anschauungen zu repräsentieren hat. Es führt in hebräischer Uebersetzung den Titel: *Choboth ha-Lebaboth* (Herzenspflichten), und ist im arabischen Original nur in den Bibliotheken zu Oxford und Paris handschriftlich vorhanden, wohingegen die hebräische Uebertragung, eine der ältesten Uebersetzungen aus dem Arabischen, ein allgemein gekanntes und vielbeliebtes Volksbuch geworden ist. Bachja ist ebenfalls mit dem vollen Bildungsgehalt seiner Zeit ausgerüstet; aber der Grundzug seines Strebens ist eine tiefinnerliche Religiosität, die er sich weder von griechischen noch arabischen Philosophen rauben lassen will. Seine *Anleitung zu den Pflichten des Herzens* ist eine Art von jüdischer Moraltheologie, in der er die „Herzenspflichten" den „Gliederpflichten", d. h. das Sittengesetz dem Zeremonialgesetz gegenüberstellt. Unter Herzenspflichten versteht er die Reinigung der Gesinnungen, unter Gliederpflichten die Ausübung der vorgeschriebenen Gesetze. In der Einleitung zu seinem Werk beklagt er sich bitter darüber, daß bis zu seiner Zeit eine solche überaus notwendige Schrift noch nicht verfaßt worden sei. Und doch gäbe es nichts Wichtigeres, und doch bezeugten sowohl der Verstand wie auch Schrift und Tradition die Notwendigkeit, die Religion innerlich zu erfassen! Von dieser Tendenz geht der fromme *Dajjan* (Richter) zu Saragossa aus, indem er sein Buch in zehn Abschnitte teilt. Der erste handelt von der Anerkennung der Einheit Gottes als der Grundlage alles Denkens und Seins. Obwohl auch Bachja auf neuplatonischem Grund und Boden steht, zeigt seine Lehre von der Einheit Gottes doch eine philosophische Fortentwickelung, für die man aber weder in Aristoteles noch im Kalâm die Vorbilder zu suchen hat, sondern vielmehr in der bereits erwähnten Enzyklopädie der Lauteren Brüder, jenem seltsamen Produkt muslimischer Spekulation, deren Spuren Bachja treu nachfolgt und mit denen er auch die Form, dieselbe rednerische Art, „die sich unmittelbar an die Seele wendet, als ständen wir vor ihm als Hörer," ja sogar die lebendige, bestrickende und darum gefährliche Schreibweise teilt. Der zweite Abschnitt handelt von dem Erkennen des göttlichen Waltens in der Schöpfung, der dritte von der Unterwerfung unter Gott, der vierte

von dem Vertrauen auf ihn, der fünfte von dem bloßen Tun um Gottes willen, der sechste von der Demut, der siebente von der Buße, der achte von der Selbstprüfung, der neunte von der Enthaltsamkeit und der zehnte wiederum von der Liebe zu Gott, die Ausgangs- und Zielpunkt des moralischen Lebens sein müsse.

Dem Vorbild der arabischen Moralisten getreu hat auch Bachja einen leisen Zug von quietistischer Frömmigkeit und arabischem Pietismus. Die strenge Askese, die er empfiehlt, und die ja am Ende dem wirklichen Judentum gerade so fremd ist wie die Theorie Gabirol's von der universellen Materie, verleitet ihn aber weder zur Mystik noch zu mönchischer Weltabgeschiedenheit. Die praktische Norm des rabbinischen Judentums verhindert ihn, seinen Vorbildern auf diesem Wege weiter zu folgen, als bis zu der Forderung, daß wenigstens die Auserwählten die größtmögliche Entziehung von der Welt und all' ihren Bedürfnissen sich auferlegen sollten. Dagegen erkennt auch er eine völlige Absonderung von der Welt als unjüdisch an, wie schon das Beispiel der Erzväter lehre. Bachja predigt Zerknirschung, Selbstdemütigung, ein beständiges Aufgehen in den Anblick göttlicher Majestät und Entfernung von der Weltlust, eben um diesen schwärmerisch süßen Betrachtungen sich ganz und voll hingeben zu können. Der Mensch und dessen Tätigkeit habe nur dann einen sittlichen Wert, wenn er diese in der Erkenntnis seiner Nichtigkeit, der Gnade, die an ihm, dem Sohne des Weibes, geübt werde, mit dem Zweck, diese Gnade nicht durch Ungehorsam zu verhöhnen, anwende. Bachja lehrt aber auch lautere und erhabene Ideen über die Liebe zu Gott, über die sittlichen Pflichten gegen die Nebenmenschen, über den Gottesdienst und über die Uebung der Gebote in dem Geiste, dem sie ihre Entstehung verdanken. Einem Glaubensgenossen, der bei ihm über mikrologische Forschungen im Ritualgesetz Rat sucht, antwortet er in seinem Werk: „Du mußt wohl schon sehr weit vorgerückt sein, mein Lieber, in der Ausbildung deines Herzens! Bist du wirklich schon so ganz mit dir im Reinen, daß du solch' Fremdartiges zu erforschen die Muße hast?“ Und einem Bittgebet, das er verfaßt, setzt er die folgende Bemerkung voraus: „Worauf es hier zumeist ankommt, mein Bruder, das ist die Lauterkeit der Seele, wenn du betest, und daß dein Herz dabei sei, und daß du dies Gebet langsam und gesammelt vortragest, damit deine Zunge nicht deinem Sinn vorauseile.“ Indem er den Wert der nächtlichen Andacht preist, erklärt er: „Ich habe bereits in eindringlichen Worten eine Ermahnung und Zurechtweisung der Seele verfaßt, daß sie sich zum andächtigen Gebete nachts angetrieben und erhoben fühle.“

Es geht ein liebenswürdiger und sympathischer Zug durch sein ganzes Werk, das zur religiösen Erhebung und sittlichen Läuterung

im Laufe der Jahrhunderte viel beigetragen hat. Auf die Entwickelung der jüdischen Religionsphilosophie konnte aber die Moraltheologie Bachja's ebensowenig eine besondere Wirkung ausüben, wie die Philosophie seines Zeitgenossen Gabirol, dessen ethisches Werk Bachja augenscheinlich benutzt hat. Auch die ihm zugeschriebenen „Reflexionen über die Seele" (*Maʿâni al-Nafs*, hebr. *Thoroth han-Nephesch*) nach dem psychologischen System der Neuplatoniker schlagen die gleiche Richtung ein.

Als religiöser Dichter hat sich Bachja ibn Pakuda ebenfalls ausgezeichnet. Seinen synagogalen Poesien wird nachgerühmt, daß sie die Schönheit des Gabriol'schen mit der Einfachheit des Saadjaschen Vortrags vereinigten. Jedoch klingt bei Bachja zumeist mehr die allgemein menschlische als die nationale Saite an. Seine Ermahnung (*Thochacha*), von der bereits oben die Rede war, spricht wie das warnende Gewissen. „Die so wenig kunstvolle Form, der Wechsel längerer und kürzerer, nicht gemessener Zeilen, die geringe Sorgfalt für den Reim, welcher oft nur in den Suffixen und einsilbigen Ausgängen schwach anklingt, beweist, wie Bachja eben kein Gedicht machen wollte, kein Kunstwerk oder etwa Kunststück, sondern in gedrungener Kürze eine Reihe höchst nötiger Gedanken und Lehren einschärfen, die er mit der Gewissenhaftigkeit eines väterlichen Freundes, mit der Pflichttreue eines Arztes seinem Kranken reicht."

* * *

Im Gegensatz zu diesem frommen Moralprediger findet dagegen zur selben Zeit die Loslösung aus den Banden des Positiven, die uns in Gabirol so unvermittelt entgegentritt, ihre Ergänzung in dem kritischen Schaffen eines andern Gelehrten, dessen Werke nur aus Anführungen und dessen kühne Ideen nur aus Zitaten bei späteren bekannt sind. Es ist dies der Leibarzt zweier Fürsten, Isaak ibn Jaschusch, oder Jasos (ibn Sakatar, 1057), genannt Jizchaki, ein rücksichtsloser Bibelkritiker und Grammatiker, von dem noch ein Nachfolger mitteilt, daß er das Stück des Pentateuchs, welches von den Königen in Idumäa handelt, dem Mose abgesprochen und erst in viel spätere Jahrhunderte verlegt habe. Auch von seiner Grammatik: *Sepher ha-Ziruphim* (Buch der Flexionen), wird mehreres angeführt, das einen kühnen Forscher verrät. Kein Wunder, daß deshalb schwächere Geister diese Loslösung auch praktisch ausführten und die Bande, welche sie an Volk und Familie fesselten, durch den Uebertritt zur siegenden Religion zerrissen. Von mehreren Dichtern und Uebersetzern jener Periode wird solches behauptet, andererseits aber wieder in Abrede gestellt und dem Neid späterer arabischer Historiker zugeschrieben, die gern jeden hervorragenden

Geist zu den ihrigen zählen wollten. So wird von dem jüdischen Vezir eines Königs von Saragossa, Abu-Fadhl Chisdai, den einige sogar für einen Sohn des Dichters Joseph b. Chisdai halten, erzählt, daß er, obwohl des Hebräischen vollkommen mächtig, doch nur der arabischen Poesie huldigte. „Wenn Abu Fadhl dichtete", sagt ein Zeitgenosse, „glaubte man Zauberei wahrzunehmen; er reihte nicht Verse, sondern Wunder aneinander." Auch mit der Philosophie soll sich Abu Fadhl viel beschäftigt haben, doch hat sich weder von seinen poetischen, noch von seinen philosophischen Schöpfungen etwas erhalten.

Solchen kühnen Denkern oder abtrünnigen Sängern steht aber aus jener ersten Periode der spanischen Glanzepoche eine Reihe von Männern gegenüber, die alle das poetische Erbe Gabirol's angetreten oder die religiöse Wissenschaft, wie sie Abitur, Samuel und wohl auch Bachja gepflegt, fortentwickelt haben. Es sind dies fünf Männer, die sämtlich den Namen Isaak führten, und von denen Isaak b. Rëuben aus Barcelona (1079) und Isaak b. Jehuda ibn Gajjâth (1079) in Lucena als synagogale Dichter hervorragten. Der erstere gilt als ein Meister in der Verwendung biblischer Strophenverse für den Musivstil; er dichtete sog. *Asharoth* (Ermahnungen), die in den afrikanischen Synagogenritus aufgenommen sind, die sich aber mehr durch Witz als durch poetische Wärme auszeichnen. Auch die Form ist mangelhaft, ohne Metrum und künstlerische Symmetrie; ausschlaggebend ist für ihn merkwürdigerweise nur die witzige Pointe, auf die er oft sein ganzes Gedicht aufbaut. Ein Beispiel mag dies erhärten. Die Stelle in der Genesis Kap. 18, V. 59, wo der Herr auf Abraham's Fürbitte für Sodom antwortet: „Ich tue es nicht der Vierzig wegen", d. h. der vierzig Gerechten wegen, die nach Abraham sich etwa noch in der Stadt befinden möchten, bringt der Dichter ohne Zögern mit einer anderen Bibelstelle, Deuteronomium Kap. 25, V. 3, in Verbindung, wo auch von Vierzig die Rede ist, aber allerdings von den vierzig Geißelhieben, die als Strafe auf verschiedene Vergehen gesetzt werden. Und nun sagt er:

Siehst Jemand wandeln du auf bösen Wegen
Such' warnend ihn zur Umkehr zu bewegen;
Vielleicht bekommt er Furcht, hört er von Schlägen,
Und spricht: „Ich tu' es nicht der Vierzig wegen!"

Auch als Talmudforscher und Uebersetzer war Isaak b. Rëuben anerkannt. Er übertrug die Abhandlung des Gaon Hai, der damals noch unbedingter Verehrung sich zu erfreuen hatte, über *Kauf und Verkauf* nach talmudischen Prinzipien aus dem Arabischen ins Hebräische, und später ließ er selbst einen systematischen

Kommentar über einzelne Traktate des Talmuds, die vom Zivilrecht handeln, folgen.

Als Dichter überragte ihn Isaak b. Jehuda ibn Gajjâth in Cordova („der Retter“, 1089), während jener als ernster Forscher bedeutender gewesen zu sein scheint. Isaak b. Gajjâth gebührt ein Ehrenplatz in der Geschichte der synagogalen Poesie, die er über seine Vorgänger hinaus fortentwickelt hat. In seinen Gedichten, die schwungreich und kunstvoll, wenn auch oft dunkel und nicht ohne Härten sind, offenbart sich der Vorschritt der spanischen Synagogalpoesie über den alten Pijjut hinaus am deutlichsten. Die Haggada ist fast verschwunden und an ihre Stelle sind dichterischer Vortrag und wissenschaftlicher Inhalt getreten. Ibn Gajjath überrascht durch die Neuheit seiner Wendungen ebenso wie durch die Meisterschaft in Reimen, die er so geschickt zu verschlingen weiß, daß die Verse dadurch an Wohllaut gewinnen. Man hat ihn auch den Kalir der spanischen Poesie genannt, und zwar weil dieser Formgewandtheit ein rätselvoller Inhalt und eine gedrungene Gedankenfülle gegenüberstehen, die die poetische Wirkung wohl beeinträchtigen können. Anatomie, Psychologie und Astronomie, die Kosmogonie des Buches *Jezira* und die Philosophie der Griechen begegnen uns in den Dichtungen Ibn Gajjath's und werden von ihm zu alphabetischen Hymnen und Gebeten verarbeitet. Fast scheint es, als sei ihm die Gelehrsamkeit Hauptzweck und die poetische Form etwas wie ein mnemotechnisches Mittel zur Erlernung derselben. In der Tat wird behauptet, daß Ibn Gajjath dadurch an die Wichtigkeit derartiger Kenntnisse erinnern und durch Benutzung derselben beim Gebet jede Scheu vor den Naturwissenschaften habe beseitigen wollen. Ganz im Gegensatz zu diesen Dichtungen stehen aber die Bußlieder Ibn Gajjath's, die vielmehr rein und stimmungsvoll ausklingen. Von dem Schluß eines dieser Bußgebete sagt ein maßgebender Beurteiler, „daß sich dessen kein alter Prophet hätte zu schämen brauchen, weder was Stil, noch was Gedanken betrifft“.

Als eine charakteristische Probe dieser poetischen Gattung mag eines dieser Bußlieder, für das Abendgebet des Versöhnungstags bestimmt, folgen, ein sehnsüchtiger Ruf der Gemeinde durch den Mund des Dichters, daß Gott, da nun die Sonne des Tages sich neige, huldreich den Segen der Versöhnung gewähren möge.

Die Taube sucht, da schon sich neigt der Tag,
Den Schatten Gottes sehnsuchtsvoll am Abend.
Sie schaut hinaus, und sieh'! schon schweigt der Tag.
Sie nimmt zum Nest das Gotteshaus am Abend.
Aus tiefem Schmerz rief sie den ganzen Tag:
O ständ' ich auf! Wie langsam schleicht der Abend.
Der Gnade Strom ergeuß'! Schon fleucht der Tag.

Der Liebe Füll' gewähr' uns heut' am Abend.
Des Flehens Ruf, das sie gereicht den Tag,
Vernimm! Sie stand vor dir von früh bis Abend.
O nah' erbarmend uns! Fortzeucht der Tag.
Schon dehnen sich die Schatten lang am Abend!

Außer seinen gottesdienstlichen Kompositionen hat Ibn Gajjâth auch eine arabische Uebersetzung mit philosophischem Kommentar zu Kohelet verfaßt, und ein Kompendium für die rituelle Praxis der Fast- und Festtage, sowie Gutachten über Gebete und Synagogenwesen zusammengestellt, von denen einzelne Teile in neuerer Zeit veröffentlicht wurden.

Auch von seinem Sohne, Jehuda ibn Gajjâth, wird berichtet, daß ihm der Lieder süßer Mund zu eigen gewesen, ohne daß es möglich wäre, das Urteil kritisch zu prüfen, das ein späterer Meister über seine Schöpfungen ausgesprochen: „Jehuda ibn Gajjâth's Lieder — preisen selbst die Musenbrüder." Sein Name lebt nur noch in einem Liede fort, das ein Dichterfürst der Freundschaft zwischen ihnen beiden geweiht hat und in dem es von den Liedern Jehuda ibn Gajjâth's heißt: „Die Einen sanfte Tropfen, ein Balsam, stillend Schmerz, — Die Andern, Feuerfunken, entflammend wild das Herz!"

Der dritte der fünf Isaake scheint seine Namensbrüder und Zeitgenossen nicht an Bedeutung erreicht zu haben. Es war dies Isaak b. Mose ibn Sakni, der von Spanien nach dem Orient auswanderte und dort die Würde eines Gaon bekleidete, die früher Hai eingenommen hatte. So mächtig war der Umschwung der Zeit. Kaum ein Jahrhundert vorher war Babylon das Eldorado des Talmudstudiums, und von Spanien aus wandten sich lernbegierige Jünger dorthin, und nun mußte erst ein spanischer Gesetzeslehrer, der in der Heimat selbst nicht genug Anerkennung finden konnte, nach Babylon kommen, um dort das Amt des Gaons zu bekleiden. Von Isaak b. Sakni's Schriften ist nichts bekannt. Auch Isaak b. Baruch ibn al-Balia in Cordova (1035—1094), wohl der älteste der fünf Isaake, ragte mehr durch seinen Rang als Astrolog des Chalifen Al-Mutami und Nasí (Fürst oder geistliches Oberhaupt) der jüdischen Gemeinden des Königreichs Sevilla und als Gelehrter, denn als Dichter hervor. Er hat einen talmudischen Kommentar unter dem Titel *Kuppath ha-Rochelim* (Gewürzbüchse) angefangen, aber nicht vollendet. Auch ein Werk über den jüdischen Kalender, im Auftrage seines Gönners Joseph han-Nagid, des Sohnes jenes berühmten Samuel han-Nagid, unternommen, hat er, wahrscheinlich in arabischer Sprache, geschrieben. Er hat darin gegen seine Vorgänger auf diesem Gebiete, gegen Saadja und gegen den jüdischen Astronomen Mar Hassan ibn Hassan polemisiert, der drei Werke über den jüdischen Kalender geschrieben und zuerst die

Quatemberberechnung eingeführt haben soll. Um dieselbe Zeit sind auch die berühmten toletanischen Tafeln der Astronomie durch den Richter Said ibn Said (1070) bearbeitet worden, an denen man zwölf Juden als Mitarbeiter zählte.

Der bedeutendste der fünf Isaake war unstreitig der letzte, Isaak b. Jakob al-Fâsi (1103), nach den Anfangsbuchstaben seines Namens RIF genannt, der aus Nordafrika nach Lucena gekommen war und dort eine talmudische Akademie begründete. Er ist der bedeutendste Talmudforscher der ganzen spanischen Epoche, eine der ersten talmudischen Autoritäten des Judentums zu allen Zeiten. Sein berühmtes Werk, das *Buch der Halachoth*, das den für das Judentum außerhalb Palästinas zur Anwendung kommenden praktischen Teil des Talmuds kompendiarisch zusammenfaßt, wurde epochemachend durch die ausgebreitete Gelehrsamkeit und das tiefe Eingehen des Autors auf seine Materie; wenn Exemplare des Talmud in späteren, trüben Tagen schwer zu beschaffen waren, wurde das Werk al-Fâsi's an dessen Stelle gesetzt, studiert und kommentiert. Seine Entscheidungen, die in einem eigenen Responsenwerk gesammelt sind, wurden normgebend für die Folgezeit. Er schrieb sie in hebräischer und auch in arabischer Sprache; dies ist charakteristisch für die Zeit, in der er lebte, und für die Anschauungen, von welchen jene Männer ausgingen. Zwei andere talmudische Abhandlungen, die er arabisch geschrieben, wurden gleich seinem großen 320 Gutachten umfassenden Responsenwerk später ins Hebräische übertragen; eine derselben ist neuerdings nach dem arabischen Urtext übersetzt worden.

Der Geist, der den wissenschaftlichen Forschungen al-Fâsi's zugrunde liegt, ist der Grundzug der ganzen spanischen Epoche. Mit Klarheit behandelt er die schwierigsten talmudischen Materien, und ein milder Hauch durchweht seine heikelsten Entscheidungen, die trockensten Fragen des rabbinischen Rechts. „Nirgends zeigt sich schroffe Härte, kein hartes Wort gegen die Wissenschaft; im Gegenteil wird manche Spitze gebogen, manche Schärfe geglättet." Seine Responsen verbreiten sich über alle Richtungen des Gesetzes. Sie bringen neben eminent praktischen Bescheiden auf rituelle und rechtliche Anfragen auch geistvolle Erklärungen aus dem Gebiete der Exegese, der Bibel sowohl wie der Mischna und des Talmuds. Diese zeugen von einem logischen Geiste und von einer klaren, sich über den Buchstaben erhebenden und denselben vergeistigenden Auffassung der Haggada. So z. B. erklärt er eine berühmte Münchhausiade des Rabba bar bar Chana: er sei in die Wüste gegangen und habe dort einen Ort gefunden, wo sich Himmel und Erde küßten, folgendermaßen: Ein alexandrinischer König habe, dem Vernehmen nach, in der Wüste eine Sternwarte errichtet und

daselbst einen Himmels- und Erdglobus aufgestellt: hierauf beziehe sich jene Erzählung!

Andere haggadische Erzählungen faßt er als Traumerscheinungen und poetische Umschreibungen auf und scheinbare Widersprüche in der Bibel erklärt er mit dem Zeitbewußtsein, dem sie entsprächen und auf das sie Bezug nähmen. Isaak al-Fâsi und Isaak al-Balia waren eifrige wissenschaftliche Gegner; aber auch durch ihre Polemik geht ein Zug von Seelengröße und sittlichem Adel der Wissenschaft, der damals jene spanische Glanzperiode auszeichnete. Als al-Fâsi, allgemein betrauert, am 19. Mai 1103 zu Lucena starb, sang ihm ein junger Dichter, dessen Name den Klang des seinigen einst übertönen sollte, das folgende Grablied nach:

Dir bebten Berg' an Sinai's Tag entgegen,
Der Engel Schar traf dich auf deinen Wegen,
Sie schrieb dir Lehren ein in Herzenstafeln,
Der Kränze schönstė sie um's Haupt dir legen.
Nur dann gewinnen Kraftbestand die Weisen,
Wenn sorgsam deine Weisheit sie erwägen.

Für das kühne Vorwärtsdrängen seiner Zeitgenossen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und der Bibelforschung hatte al-Fâsi wohl kaum ein Interesse: ja man kann seine einzig und ausschließlich auf das Talmudstudium sich konzentrierende Tätigkeit wohl als eine Mahnung für die Stürmer und Dränger jener Periode ansehen, sich auf sich selbst zu besinnen, den Geist ihrer Religion nicht in philosophische Formeln und die Bibel nicht in grammatische Konjekturen aufzulösen. Denn an solchen kühnen Denkern war das Geschlecht al-Fâsi's, wie das unmittelbar nachfolgende, noch ziemlich reich.

* *
*

Zu den bedeutendsten unter ihnen gehörten sicherlich Mose b. Samuel ibn Gikatilla (Chiquitilla, 1080) in Saragossa und Jehuda ibn Balᶜaam. Gikatilla war ein Jünger Ibn Ganâch's und ein Vertreter der freisinnigen Richtung, die sein Lehrer angebahnt hatte. Nach den geringen Bruchstücken, die von seinen arabisch geschriebenen Bibelkommentaren und verschiedenen grammatischen Arbeiten erhalten sind, zu urteilen, ging der Schüler noch über den Lehrer hinaus, indem er die messianischen Erklärungen vieler prophetischen Aussprüche verwarf, die Jesajanischen Weissagungen vielmehr mit den Zeitverhältnissen und dem König Hiskia in Verbindung brachte und die Existenz nichtdavidischer Psalmen aus späterer Zeit nachzuweisen suchte. Er übersetzte auch die beiden Hauptschriften eines anderen berühmten Vorgängers, des Jehuda Chajjûg, ins Hebräische für die nordspanischen, des Arabischen weniger kundigen Juden.

Sein Zeitgenosse und literarischer Gegner Jehuda ibn Bal'aam in Sevilla (1080) — die Freundes- und Feindespaare sind, wie in fast allen Literaturen, auch in der Blüteperiode der jüdischen eine regelmäßig sich wiederholende Erscheinung — war ihm weder an Bedeutung noch an Freimut gleich. Er war ein verdienstvoller Grammatiker und Exeget, der das Hebräische sogar schon mit dem Persischen und Arabischen verglich und sich bemühte, den Literalsinn des Schriftwortes zu ergründen und darzulegen. Von seinen Werken sind vier kleine Schriften über die poetischen Akzentzeichen und über verschiedene grammatische Punkte in hebräischer Uebersetzung gedruckt, anderes, wie seine Kommentare zum Pentateuch und zu den Propheten — die sich durch Herbeiziehung des halachischen Stoffes von allen aus jener Periode bekannten unterscheiden — arabisch geschrieben, ist nur in Fragmenten vorhanden. — Hierher gehört auch Isaak b. Joseph ibn Barûn (1100, in Lucena), der als der erste die wesentliche Identität der hebräischen und arabischen Formen wie auch die Verwandtschaft vieler Wurzeln in seiner arabischen Schrift *Die Wage* behandelt hat.

Wenn aber das Wirken von Männern wie al-Fâsi auf der einen Seite die Stürme mäßigte, so konnte es auf der andern Seite wieder die Zaudernden ermutigen, und es ist wohl als sicher anzunehmen, daß er dem Talmudstudium, das bisher in ererbter babylonischer Weise getrieben wurde, für die Folgezeit Schwung und Tiefe, Richtung und Gehalt gegeben hat. Fast alle seine Jünger aus der Akademie zu Lucena wirkten in demselben milden und versöhnlichen Geiste, erklärten in derselben einfachen und nüchternen Weise den Talmud. Vor ihnen ist zu nennen außer Baruch b. Isaak al-Balia, der nach dem Tode seines gelehrten Vaters Schüler al-Fâsi's wurde und den Dichter und Geschichtsschreiber vielfach rühmen, hauptsächlich Joseph b. Meïr ibn Midjas (1066—1141), der in bezug auf rabbinische Autorität wohl als der berechtigte Nachfolger al-Fâsi's gelten konnte. In überschwänglichen Ausdrücken feiern ihn die Dichter, und der Meister selbst soll von ihm verkündet haben, daß seines Gleichen selbst in Mose's Zeiten sich nicht gefunden habe! Seine Novellen zum Talmud, die wohl den Titel *Megillath Setharim* (Geheimrolle) führten, sowie seine zahlreichen Responsen, die zum großen Teil in einem eigenen Werk gesammelt sind, zeigen ihn als einen Denker von Geistesschärfe und als einen Mann von milder Gesinnung. Die Klarheit seiner Gutachten weist auf die Schule al-Fâsi's deutlich hin; als ein Ibn Midjas eigentümlicher Vorzug wird die Auffassung eines Gegenstandes von verschiedenen Gesichtspunkten gerühmt. Die meisten seiner Responsen sind arabisch, nur die exegetischen sind in rabbinischem Neuhebräisch abgefaßt. Da Ibn Midjas als die größte

rabbinische Autorität nach dem Tode al-Fâsi's galt, kamen natürlich von allen Seiten Anfragen an ihn, und es charakterisiert diesen Mann, daß er einem, der die Absicht hatte, nach Palästina zu gehen und sich gelobt hatte, nicht eher Fleisch zu essen und Wein zu trinken, bis er im heiligen Lande angelangt sei, über dieses voreilige Gelübde erklärte: „Wer ein solches Gelübde leistet, handelt gegen die heilige Schrift; die Schrift will nicht, daß jemand sich kasteie. Selbstquälerei ist nicht minder sündhaft als die Quälerei des Nächsten. Dieses Gelübde darf also nicht gehalten, sondern muß aufgelöst werden: der Gelobende hat als Grund, warum er die Auflösung nachsuche, seine Unkenntnis des biblischen Verbots anzugeben!"

Joseph ibn Midjas hinterließ einen Sohn, der in seinem Geiste fortwirkte, Namens Meïr, und eine eifrige Schar von Jüngern, die seine Weise des Talmudstudiums verbreiteten.

* *
*

Von seinen Zeitgenossen ragen mehrere als Dichter, Philosophen und Forscher hervor; unter den letzteren namentlich der noch nicht nach Gebühr gekannte, viel weniger gewürdigte Joseph b. Jakob ibn Zaddik, Abu Omar, Richter zu Cordova (1149). Von seinen Schriften ist nur ein arabisch geschriebenes Werk über den Mikrokosmus in der hebräischen Uebersetzung „*Olam hakkaton*" bekannt, ein religionsphilosophisches System auf wissenschaftlicher Grundlage, mit dem philosophischen Zeitbewußtsein erfüllt und von den Ideen griechischer, arabischer und jüdischer Denker, vornehmlich von den Lauteren Brüdern, beeinflußt. Der Mensch ist nach ihm eine Welt im Kleinen, in dem sich zwei Welten, die endliche und unendliche, abspiegeln. Deshalb könne er nur durch Selbsterkenntnis zur Wahrheit und Vollkommenheit gelangen. Dadurch erlange er aber auch die Erkenntnis Gottes, die Wurzel aller Religion. In dem Mikrokosmus Ibn Zaddik's nimmt also die Theologie als die Wurzel der Religion die erste Stelle ein, da sie allein die Erkenntnis Gottes, seiner Namen und seine Eigenschaften lehre. Ueber die Berechtigung und Notwendigkeit solcher Forschungen befanden sich die Schulen der Araber, Mu'taziliten und Mutakallimûn, in lebhaftem Disput, und es ist wahrscheinlich, da der Kalâm, die Logik der Mu'tazila, damals gerade in Spanien seinen Eingang fand, daß Joseph ibn Zaddik seine Polemik im „Mikrokosmus" ebenso wie den positiven Teil seiner Theosophie gegen die Mu'tazila richtet. Er bekämpft vornehmlich ihre Lehre von den Attributen Gottes, ihre Theorien von einem geschaffenen Willen und von der Tatsache einer Notwendigkeit dieses Willens für Gott mit verschiedenen Gründen, die er aus der Schule des

Neuplatonismus sich geholt hat. Er gelangt in seiner Polemik, die um so wichtiger ist, weil er diesen Kalâm nur durch karäische Vermittelung kennen gelernt haben konnte, zu dem Schlusse, daß die Muʾtazila sophistischer Trugschlüsse sich bediene und von wahrer Logik keine Ahnung habe. Hierauf baut er sein eigenes System von der Erkennbarkeit Gottes auf. Seine Beweise von der Erkennbarkeit Gottes, für die Lehre von der Weltschöpfung aus nichts, überhaupt von allen Attributen der Gottheit, behandelt Ibn Zaddik nach ihrer ganzen Tragweite innerhalb der gegebenen Ideenkreise. Seine eigentliche Bedeutung beruht, nach neueren Forschungen über die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, darin, daß er gründlicher und erschöpfender als alle seine Vorgänger das Unvermögen, einen philosophischen Begriff von dem wahren Wesen Gottes zu erlangen, dargetan habe, hauptsächlich aber in den von keinem jüdischen Denker seiner Zeit so weit geführten Untersuchungen über die leibliche und seelische Beschaffenheit des Menschen. Es ist bemerkenswert, daß er nur selten auf seinem streng logischen Gedankengange innehält, um sich mit Bibel und Tradition auseinanderzusetzen. Er hat mit der Attributenlehre fast vollständig gebrochen. „Mit der höchsten Reinheit der Anschauung von Gott verbindet seine Lehre eine wunderbare Versöhnlichkeit gegen den Gebrauch und die Aufstellung göttlicher Eigenschaften, welche sie dadurch adelt, daß sie in ihrer Aufsuchung, die auf die Vertiefung in die göttliche Wirksamkeit beruht, ein den Charakter des Menschen bildendes, wahrhaft gottesdienstliches Werk erblickt und empfiehlt.“ Seine sonstige Philosophie ist weniger bedeutsam. Er redet als rationalistischer Denker den vernunftgemäßen Prinzipien des Judentums, aber auch dem Ritualgesetz eifrig das Wort und sucht sich vom Standpunkt des frommgläubigen Judentums mit dem philosophischen Denken seiner Zeit zu verständigen; er begeistert sich dabei für die philosophische Idee der Unsterblichkeit, indem er alle sinnlichen Vorstellungen von der künftigen Belohnung oder Bestrafung ausschließt, weiß sie aber mit seiner Auffassung des Messiasreiches doch nicht recht in Einklang zu bringen. Auch als Dichter wird Joseph ibn Zaddik genannt. Die religiösen und weltlichen Lieder, die er gedichtet, stehen aber nicht auf besonderer Höhe im Vergleich mit seinen dichterisch begabten Zeitgenossen. Er war ein Dichter, weil er unter Dichtern lebte, und wie er ob seiner Gelehrsamkeit von ihnen angesungen wurde, so hielt er es für seine Pflicht, sie wieder ob ihres Dichterruhms zu feiern.

* * *

Die Zeit war eben eine durchaus poetische unter Juden wie unter Arabern, und es existieren noch zahlreiche Fragmente von

arabischen Gedichten, die berühmte Philosophen, Juristen und Aerzte zu Autoren haben. Die Liebe zur Poesie und die Begabung für diese teilten auch die Juden, und deshalb ist fast kein Grammatiker, Mediziner, ja selbst Astronom und Theolog jener Zeit zu nennen, der nicht seinen religiösen Empfindungen mindestens in einigen für den Gebrauch der Synagoge bestimmten Liedern weihevollen Ausdruck gegeben hätte.

Auch der Vorgänger Ibn Zaddik's im Amte zu Cordova, Joseph b. Jakob ibn Sahl (1123) war ein dichtender Rabbiner. Seine Verse sind leicht und anmutig, aber ohne poetische Tiefe. Er klagt über Mißachtung der Dichter und vielleicht auch über persönliches Ungemach in Versen an einen berühmten Dichter, der ihm nah befreundet und gleich ihm Schüler des Isaak ibn Gajjâth war.

Von den religiösen Liedern Ibn Sahl's, dem Zeitgenossen und spätere Literarhistoriker eine ansehnliche Stellung im Reiche der Poesie zuweisen, hat sich nichts erhalten. Auch von mehreren andern Dichtern und Gelehrten jener Zeit ist nur der Name geblieben; ihre Lieder aber sind meist verweht. So werden namentlich noch erwähnt: Jehuda b. Samuel ibn Abbas, der nach dem Orient auswanderte und als Rabbiner von Fez eine gedeihliche Wirksamkeit entfaltete — von ihm ist nur eine schöne liturgische Hymne für den Neujahrstag und eine hebräische Sittenschrift bekannt — ferner Levi b. Jakob ibn al-Tabbân aus Saragossa, der zwar kein großer Dichter, wohl aber ein bekannter Grammatiker war. Sein arabisch geschriebenes grammatisches Werk *Der Schlüssel* ist verloren gegangen, ebenso wie die meisten seiner poetischen Gebetstücke. Endlich David ibn Hagar, ein Schüler al-Fâsi's, der gleichfalls ein grammatisches Werk über die Vokale geschrieben hat.

Es ist richtig bemerkt worden, daß der Reichtum an Dichtern und Gedichten in jener Periode niemanden in Erstaunen setzen kann, der die Entwickelung der neuhebräischen Sprache in den abgelaufenen zwei Jahrhunderten aufmerksam verfolgt hat. Diese Sprache war seit Dûnasch und Menachem so schmiegsam und reich ausgebildet geworden, daß nur eine geringe Kunst dazu gehörte, Verse nach Reim und Maß zu machen. „Die Mode der Araber, den Inhalt eines Briefes an Freunde zu versifizieren, welcher die spanischen Juden huldigten, machte die Dichtkunst zu einem Bedürfnis; wer nicht als ungebildet erscheinen wollte, mußte reimen lernen. Die Zahl der Gedichte, welche gerade in dieser Zeitepoche zu Tage gefördert wurden, ist Legion. Doch nur wenige enthalten wahre Poesie."

Sogar die arabische Poesie der Araber fand damals begeisterte Nachahmung unter den spanischen Juden, die die Makamen des Hariri gar wohl kannten und natürlich in ihr geliebtes Hebräisch

zu übertragen suchten. Einige allerdings in ihrer Echtheit angezweifelte hebräische Makamen von Salomo ibn Zikbal (Sachbel?), der ein Verwandter Ibn Sahl's war, scheinen nach Art Hariri's die Anfänge eines satyrischen Romans darzustellen, der vielleicht den Titel *Thachkemoni* (Diwan) geführt, und dessen Held, Ascher b. Jehuda, ein anderer Don Juan, allerlei Fährnisse und Abenteuer erlebt. Die erste einleitende Makame, in der er von seinem Leben an der Seite der Geliebten in Waldeseinsamkeit erzählt, ist geradezu köstlich. Des stillen Lebens überdrüssig, sehnt er sich aber nach Geselligkeit und zecht fortan im Kreise froher Gesellen. Ein rätselhaftes Briefchen von einer unbekannten Schönen verleitet ihn, sie zu suchen. Auf seinen Irrwegen, von Liebesgram getrieben, gelangt er in einen Harem, dessen Herr ihm mit dem Tode droht. Indes stellt sich alsbald heraus, daß hinter diesem Herrn eine Schöne sich verborgen hatte, die diese Maske, um ihn zu täuschen, vorgenommen. Es war freilich nur die Dienerin seiner Schönen, aber sie verspricht ihm doch die Erfüllung seiner Hoffnungen und Wünsche. Dem Ziel nahe gekommen, erweist sich dieses als leere Täuschung, als ein von losen Freunden ihm zum Possen aufgeführter Mummenschanz. Dies alles erleidet Jehuda b. Ascher, von Abenteuer zu Abenteuer geführt, ohne seine Schöne zu erreichen.

Die hebräische Sprache wird in diesen Makamen, die voll guter Laune sind und von frivolen Scherzen wimmeln, die mit ihrer Ironie sogar nicht einmal das Heilige verschonen, besonders geschickt und kühn gehandhabt. Aus diesem Grunde und wohl auch mancher poetischer Anklänge wegen, die sie mit späteren Poesien gemeinsam haben, ist die Echtheit dieses satyrischen Romans angezweifelt und angenommen worden, daß er in späterer Zeit nach berühmten Mustern geschrieben und mit dem Namen des als Makamendichter gefeierten Salomo b. Zikbal geschmückt worden sei.

* * *

Ebenso wie Poesie und Philosophie fanden aber auch die von den Arabern in Spanien zu einer bedeutenden Höhe gebrachten exakten Wissenschaften Eingang, Verbreitung und Förderung bei den Juden, und zwar nicht nur im Süden, sondern auch in Nordspanien, wo Abraham bar Chijja und Jehuda b. Barsillai aus Barcelona, zwei angesehene Forscher jener Peride, lebten. Abraham b. Chijja, genannt Sachib esch-Schorta, lat. Savasorda-Präfekt (1130), der eine Zeitlang am Hofe eines mohammedanischen Fürsten ein hohes Staatsamt bekleidete und den Titel Nasi führte, war als mathematischer Schriftsteller von Bedeutung. Er war der erste, der einen systematischen Abriß der Sternkunde gegeben; außerdem hat er vier Schriften über Astronomie, Geometrie und

Kalenderberechnung verfaßt, von denen drei gedruckt sind, eine astronomische Geographie *Zurath ha-Arez* (Die Gestalt der Erde), in welchem Werke er auch eine geographische Uebersicht der Länder nach den sieben Klimaten gibt und die Kugelgestalt der Erde annimmt, und ein Werk über den jüdischen Kalender im Vergleich mit der Zeitrechnung der Christen, Mohammedaner, Syrer, Perser und Aegypter: *Sepher ha-Ibbur*; auch der Epilog zu seiner Geometrie, der ersten in hebräischer Sprache, die ein Teil aus einer unedierten mathematischen Enzyklopädie desselben Schriftstellers ist, das Mathemathik, Optik und Astronomie enzyklopädisch zusammengefaßt, ist gedruckt. Seine mathematischen Arbeiten, die er zunächst für die des Arabischen nicht kundigen Juden in Nordfrankreich hebräisch geschrieben, wurden als die ältesten bekannten die Grundlage der fachwissenschaftlichen Terminologie für die neuhebräische Literatur der Folgezeit. Aber seine Bedeutung reicht über den engen Kreis der Glaubensgenossenschaft hinaus; die lateinische Uebersetzung seiner aus arabischen Quellen schöpfenden Geometrie bedeutet einen Fortschritt über die früheren Anschauungen und Kenntnisse in dieser Wissenschaft. Sie wurde 1116 von Plato aus Tivoli übersetzt. Der Name des Autors wurde dann in Abraham Judaeus, später einfach in Savasorda, nach dem Titel des Amtes, das er bekleidet, arabisch Sachib esch-Schorta (etwa Präfekt), umgeändert.

Es ist merkwürdig, daß dieser kenntnisreiche Mann aber trotzdem der Astrologie huldigte und das Horoskop für Tages- oder Jahreszeiten und das Schicksal der Menschen stellte. So berechnete er unter anderm auch in einer kleinen Schrift: *Megillath ha-Megallé* (Buch der Enthüllung) die Ankunft des sehnlich erwarteten Messias auf das Jahr 5118 (1358) nach jüdischer Zeitrechnung. Auch eine kleine Schrift ethischen Inhalts, die aber ohne weitere Bedeutung, *Hegjon han-Nephesch* (Betrachtung der Seele), ist von ihm aufgefunden und ediert worden, während eine andere gleichen Inhalts wahrscheinlich verloren gegangen. Mathematik und Ethik standen, wie ein genauer Kenner dieser Literatur bemerkt, in der Enzyklopädik des jüdischen Mittelalters einander so nahe, daß man beide mit demselben Namen *Mussar* bezeichnen konnte und daß beide Disziplinen meist von denselben Gelehrten bearbeitet wurden.

Ein Verwandter Abraham b. Chijja's war Jehuda b. Barsillai (1130), der als talmudische Autorität seiner Zeit geachtet wurde. Sein *Sepher ha-Ittim*, über die Festzeiten, wird von talmudischen Schriftstellern namentlich in der Provence, wohin er ebenso wie Abraham b. Chijja, wahrscheinlich anläßlich einer Verfolgung in späteren Jahren ausgewandert ist, hochgehalten. Auch einen Kommentar zum *Sepher Jezira* hat Jehuda b. Barsillai geschrieben, der sehr weitschweifig ist und nicht den freien Geist der philosophischen

Forschung atmet, der in der jüdischen Welt Andalusiens wehte, und von dem fast alle Schöpfungen jener ersten Epoche der spanischen Blüteperiode erfüllt sind, welche mit diesen Männern eigentlich als abgeschlossen betrachtet werden kann. In diesem Zeitraum haben die Juden Spaniens außer poetischen und philosophischen Werken auch namhafte Leistungen in fast allen Wissenschaften: in Grammatik und Exegese, in Lexikographie und Sprachvergleichung, in Astronomie, Mathematik und Heilkunde aufzuweisen, von denen ihre arg bedrängten und verfolgten Glaubensbrüder im Orient, in Frankreich und Deutschland damals kaum eine Ahnung hatten. Nur selten dringt ein Ton des frohen Sanges und des rüstigen Schaffens auf allen Gebieten der Literatur und Wissenschaft aus den Gefilden Andalusiens zu den gehetzten und während der Kreuzzüge in ihrem Leben arg gefährdeten Juden Frankreichs und Deutschlands, ohne dort ein Echo zu wecken, da die Verfolgten sich ganz in ihr Talmudstudium versenkt haben und nur in ihm und aus ihm Trost und Ruhe für ihre Leidenszeit schöpfen.

* *
*

Auf zwei Gebieten hat aber das erste Zeitalter der spanischen Blüteperiode besonders reiche Früchte gezeitigt. Zunächst in der Poesie, die sich alsbald in eine weltliche und geistliche scheidet, von denen die erstere noch in schüchternen, aber immerhin vielversprechenden Anfängen sich bewegt, während die letztere bereits in die Periode der Vollreife getreten ist. Man kann in Joseph b. Abitur ihren ersten Begründer auf spanischem Boden, in Isaak ibn Gajjâth ihren Fortbildner und Salomo Gabirol als den vollendeten Ausdruck des Zeitbewußtseins und der Höhe, auf welche sich die religiöse Dichtung emporgeschwungen, betrachten. Das Charakteristische dieser Poesie ist das Dunkle, Harte, Schwerfällige des Ausdrucks, das sogar oft noch der Grammatik spottet und in schweren Wortbildungen, in Bildern und Figuren aus der Haggada sich gefällt. Noch überwiegt das Interesse am Inhalt die sorgfältige Beobachtung und Anwendung der Formen „und das poetische Gewand legt sich als äußerliche Hülle um den spröden, nicht genug bewältigten Stoff“.

Und noch sind die religiösen Dichter meist auch die Hauptvertreter des Talmudstudiums und der rabbinischen Gelehrsamkeit, die sich auch in ihren dichterischen Erzeugnissen nicht verleugnen läßt, während die arabische Wissenschaft und Kultur nur als Erweiterung des Wissensmaterials, als eine tiefere Durchdringung mit neuen Ansichten und läuternden Gesichtspunkten angesehen und aufgenommen wird. Erst das nachfolgende Zeitalter tritt das Erbe des vorhergegangenen Kämpfens und Ringens mit Form und Gram-

matik, mit Pijjut und Haggada, mit Talmud und Midrasch an. Auf dem neugewonnenen Boden der zur Reife gelangten Kunstdichtung kann es den Bau weiterführen und schmücken. Gewandtheit des Ausdrucks, Anmut der Form, Klang und Ton zieren von nun an die Poesie. Neben den schwermütigen Klängen religiöser Dichtung ertönen die heiteren Weisen der Liebeslust und Lebensfreude; an die Stelle des gelehrten Rabbi tritt der Meistersänger, der in der Kultur der Zeit aufgeht und in der Wissenschaft fest wurzelt, so daß die talmudischen und haggadischen Elemente bedeutend, wenn auch nicht völlig, zurücktreten. Diese klassische Epoche der spanisch-jüdischen Poesie wird von drei Namen getragen, von Mose dem „tiefsinnigen“, von Abraham dem „geistvollen“ und von Jehuda dem „lieblichen“ Sänger, drei sowohl philosophisch als poetisch schöpferischen Geistern, deren Wirken es zu danken ist, daß mit ihnen das sogenannte pajitanische Zeitalter abschließt, da „das Licht ihrer Schöpfungen sich über die weiten Ebenen des Midrasch und des Pijjut ergossen hat“.

Anders gestaltet sich die Entwickelung des zweiten, nämlich des philosophischen Gebietes, und zwar analog der arabischen Zeitphilosophie in einer Fortbildung zum Positiven, in einer Anerkennung religiöser Faktoren, die vorher von der Spekulation nicht als gleichberechtigt angesehen und nicht mit in Rechnung gezogen wurden. An Stelle des mystisch gefärbten Neuplatonismus und der kühnen arabischen Philosophie tritt schon seit Joseph ibn Zaddik immer mehr, die Alleinherrschaft an sich reißend, der Aristotelismus, der fortan die jüdische Religionsphilosophie fast ausschließlich beherrscht und in ihr sich mit den spekulativen Ideen der Vorgänger zu einem eigentümlichen Ganzen vermischt, das für die Folgezeit richtung- und normgebend bleibt.

Eine reiche, meist pseudepigraphische Literatur rankt sich seit dem frühesten Mittelalter um die Namen von Plato und Aristoteles. Dieser ist der Lehrer der Theologen, jener der der Philosophen; aus den ihnen zugeschriebenen Werken schöpfen die jüdischen Philosophen so gut wie die christlichen Scholastiker vom elften bis in das dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert, jene meist aus den arabischen, diese aus den lateinischen Uebersetzungen dieser Schriften. Die Hauptwerke dieser Literatur sind die *Elementa theologiae* des letzten Neuplatonikers Proklus, des Scholastikers unter den griechischen Philosophen, verschiedene Werke des Pseudo-Empedokles, in denen dem alten Naturphilosophen neuplatonische und mystische Ideen beigelegt werden, und des Pseudo-Pythagoras, in denen Schöpfer und Schöpfung durch Zahlen symbolisiert werden, hauptsächlich aber das pseudo-aristotelische Werk *Theologia*, das von großem Einfluß auf die philosophische Gedankenentwickelung

geworden ist. Hundert Jahre vor der Gesellschaft der Lauteren Brüder hat ein syrischer Christ, Abd Allah ibn Nâima, diese Schrift ins Arabische übersetzt, und fast sechshundert Jahre später überträgt ein jüdischer Arzt zu Damaskus dieses Werk ins Hebräische und Italienische und legt es dem Papst Leo X. als ein wichtiges Werk vor, dessen Doktrinen mit denen des Evangeliums übereinstimmten. So lehrt die Literaturgeschichte in Wahrheit die geistige Entwickelung aller Kulturvölker als ein in sich zusammenhängendes Ganzes zu erfassen.

Demselben neuplatonischen Gedankenkreise gehört auch ein Werk an, dessen Einfluß auf die Entwickelung der Scholastik von maßgebenden Beurteilern sehr hoch angeschlagen wird. Leider ist das Dunkel, welches dieses Werk *De Causis* umfängt, noch nicht gelichtet; lange hat es auch als eine aristotelische Schrift gegolten und ist als solche vielfach kommentiert worden. Indes ist dasselbe größtenteils ein Auszug von 32 metaphysischen Thesen aus den *Elementa theologica* des Proklus, und es ist wahrscheinlich, daß der Kompilator mit dem Erklärer des Buches, als welchen Albertus Magnus einen „Juden David“ nennt, identisch ist. Die scholastische Philosophie im 13. Jahrhundert wird von diesem vergessenen Philosophen und von Gabirol so mächtig beeinflußt, daß sie erst durch eine genaue Analyse dieser beiden neuplatonischen Denker in ihren innersten Vorgängen, Fortschritten und Verirrungen aufgeklärt werden kann. Jener Philosoph hat, nach den Mitteilungen des seine Pseudonymität erkennenden Albertus Magnus, nach Aristoteles, Avicenna, Algazzâli und Alfarabi eine Schrift über „die ersten Ursachen“ verfaßt und sie mit einem Kommentar in der Weise Euklid's versehen, der die aufgestellten Lehrsätze in seinen Kommentaren beweist. Außerdem habe er noch eine weitere Ausführung der Physik geschrieben, welches Buch er jedoch aus triftigen Gründen „Metaphysik“ genannt hat. Diese nach den aristotelischen Prinzipien verfaßte und von arabischer Philosophie durchtränkte Schrift hält aber ein anderer Scholastiker, der sie gleichfalls in dem guten Glauben, die reine Lehre der Peripatetiker vor sich zu haben, benutzt, für eine Uebersetzung aus dem Lateinischen. Kritischer Scharfsinn hat in neuerer Zeit diesen Philosophen David mit einem der berühmtesten Uebersetzter jener Zeit, dem bereits erwähnten, getauften Juden Johannes Avendauth (korrumpiert aus Ibn Daud), der das Buch *De Causis* wahrscheinlich mit Dominicus Gundisalvus auch ins Lateinische übersetzt hat, und diesen wieder mit einem gleichfalls übersetzenden und getauften Zeitgenossen Johannes Hispalensis (oder Hispanensis) identifiziert. Ein tieferer Einblick in jene Zeit, in welcher die arabische Philosophie und Aristoteles mit ihr bei den Christen, die in Spanien

immer mehr an Terrain gewannen und die Mauren immer mehr zurückdrängten, zuerst Eingang fanden, dürfte diese glückliche Entdeckung nur bestätigen. Es ist bekannt, daß in den Jahren 1130 bis 1150 Raimund von Toledo, der christliche Bischof und Kanzler, einen Kreis von Uebersetzern um sich sammelte, unter denen eben jener Avendauth-Hispalensis eine bedeutende Rolle spielte. Die Arbeiten jener Männer, an welchen sich allem Anschein nach auch nichtgetaufte Juden beteiligten, gaben den ersten mächtigen Impuls und förderten die Entwickelung der scholastischen Philosophie, die bald ihren Höhepunkt erreichen sollte, wie sie andererseits jenen schwärmerischen Enthusiasmus für den Philosophen von Stagira bestärkten, der ein Jahrhundert später auch das christliche Abendland erfüllte.

* * *

Unter den jüdischen Denkern des zwölften Jahrhunderts war aber die Vorliebe für Aristoteles und sein System noch keineswegs eine ausgesprochene und unbestrittene. Man war eben noch zu keiner selbständigen Weltanschauung gelangt, mit der man auf dem Boden des positiven Judentums hätte stehen können, und schwankte seit einem Jahrhundert und darüber zwischen den verschiedenen Systemen hin und her, vermittelnd und ausgleichend, hier verwerfend und dort verändernd, im ganzen aber ohne eine bestimmt und klar ausgeprägte Richtung zu verfolgen. Auch der erste des bereits erwähnten Dichter-Trifoliums: Mose b. Jakob ibn Esra (abu Harun Musa, 1138) in Granada, ist von dieser Unklarheit und diesem Schwanken in seinem philosophischen Gedankengang nicht freizusprechen. Fast scheint es, als ob widrige Lebensschicksale auch auf die Entwickelung seiner philosophischen Ideen nicht unerheblichen Einfluß geübt haben, da er sich von spekulativer Geistesfreiheit allmählich zu strenger Gläubigkeit wendet. Indes liegt die Bedeutung Mose b. Esra's weniger in seinen philosophischen Forschungen als in seinen poetischen Schöpfungen.

Die unglückliche Liebe, welche sich seltsamerweise der Muse aller Poeten von jeher günstig und förderlich erwiesen hat, tritt mit ihm als Objekt des Sanges in die neuhebräische Poesie ein. Er hat die Tochter eines seiner Brüder geliebt, die das Weib eines andern, wahrscheinlich sogar eines seiner vier Brüder, ward, und bald darauf, bei der Geburt eines Sohnes, in jugendlichem Alter starb. Seine Neigung scheint anfänglich erwidert worden zu sein; aber die eigenen Brüder widersetzten sich einer Ehe zwischen den beiden Liebenden. Verbittert und seinem Schicksal grollend verließ der Dichter Spanien, um in fernen Landen Ruhe und Trost

für seinen tiefen Schmerz zu finden, nachdem er der Geliebten das folgende Abschiedslied zugesungen:

Die Welt wird unsre Liebe seltsam finden —
So grausam du — ich weiß es zu verwinden!
Von Spott bedroht verschließe ich mein Herz;
Du kennst mein Leid — und mehrst durch Flucht den Schmerz!

Ohn' dich ist mir die Welt ein Kerker nur,
Und Wildnis alles, wo nicht deine Spur.
Dein Wort — ist Honig, der nicht mich erquickt,
Dein Hauch — ein Duft, der andere beglückt!

Bist jung, voll Geist — ein Reh, das Löwen zwingt,
Das Liebende, ach, zur Verzweiflung bringt.
Mit deiner Schuld wächst meine Liebeslust —
Du lebst in meinem Aug', in meiner Brust.

Und glutvoll ist die Brust, das Aug' voll Zähren —
Bin krank — und trag' nach Heilung kein Begehren!
Dir bleib' ich treu, bis um sich kehrt das All!
Leb wohl, so lang nur schlägt die Nachtigall!

Der Dichter hat Wort gehalten und ist fortan einsam und freudlos durch das Leben gezogen. Als die Geliebte seines Herzens dann eines so jähen Todes starb, weihte er ihr das folgende poetische Klagelied:

Mit Schmerz entrang sich ihr der Neugebor'ne,
Doch sollt' die Mutterlieb' ihn nicht umarmen;
Des Todes Schlingen faßten sie, und kraftlos
Neigt sie zum Gatten sich, dem liebenswarmen:
„Gedenk des Jugendbundes, auch die Pforten
Des Grab's umfange mit der Liebe Armen;
Den Töchtern Treue wahr', ich muß sie lassen,
Umsonst ertönt der Klageruf der Armen.

Schreib' meinem Ohm auch, der um mich gelitten!
Verzehrt von heißen Liebesschmerzes Gluten
Ist er, ein Fremdling, irr umhergewandert,
Daß, auch! ihm tief der Drangsal Wunden bluten.
Er sucht des Trostes Kelch, nun muß des Leidens
Zum Rand gefüllter Kelch ihn überfluten."

Das Weh einer unglücklichen Liebe verleiht der Poesie Mose ibn Esra's fortan ein düsteres, pessimistisches Kolorit, so daß man wohl anzunehmen berechtigt ist, die Lieder, in denen er Natur, Wein und frohe Gelage besingt, „das schwelgerische Leben unter Laubbaldachinen und Vogelsang" preist, seien allesamt noch vor jenem unglückseligen Wendepunkt in seinem Schicksal, da ihm die Gunst der Geliebten und die Hoffnung auf ihren holden Besitz noch gelächelt, entstanden. Die frohe Empfindung, der der Dichter in diesen Liedern Ausdruck gibt, wird indes durch die gekünstelte

Form derselben oft beeinträchtigt, ja zuweilen gänzlich verwischt. Die gewagtesten Kunstformen weiß Mose ibn Esra in seine Gedichte zu verweben, und die Anwendung des Musivstils wird bei ihm fast zum Selbstzweck. Dadurch wird die Klarheit des Ausdrucks, die Einfachheit und Würde der Empfindung getrübt; die künstlerische Abrundung ersetzt nicht die poetische Tiefe und die größte Formvollendung vermag nicht ein Gedicht zu beleben, dem die Weihe der Muse fehlt. Doch findet sich in dem Kranz von Dichtungen, den Mose zu einem homonymen Kettengedicht verschlungen *(Anak, Tarschisch)* doch auch manche zarte und anmutige Liederperle, manches fein empfundene und sinnig ausgedrückte Gedicht. Von den Weinsprüchen der in zehn Abteilungen mehr als 1200 Verse enthaltenden Sammlung sind die beiden folgenden hervorzuheben:

Mich kühlt der Wein, wenn Hitze schaltet —
Mich wärmt er auch, wenn Kälte waltet;
Er ist mir Schild vor Frosteswut,
Und Harnisch auch vor Sonnenglut.

Betracht' ich die Menschen nur genau,
Wie sie so listig sind und schlau:
Für einen kleinen Silbersold
Verlangen sie den Trank von Gold!

Die „Holde“ wird natürlich in den mannigfachsten Bildern und Wendungen dieser „Kette“ besungen, die eine eigentümliche arabische Dichtungsform, das sog. *Tedjnis*, die Anwendung desselben Wortes nämlich in den verschiedensten Bedeutungen statt des Reims, geschickt nachahmt.

Die Holde gleicht der Myrte ganz,
Wenn auf sich löst ihr Haar im Tanz;
Ach, Ströme Blut's vergießt ihr Pfeil —
Und doch wird Straf' ihr nicht zu Teil!

Der Holden legte ich die Frage vor:
Warum ist lästig dir des Greises Blick?
Sie gab als Antwort mir die Frag' zurück:
Warum ziehst Mädchen du den Witwen vor?

Sonst besingt Mose ibn Esra mit Vorliebe in seinem noch erhaltenen *Diwan* die Freundschaft, wahre und falsche Freunde, von denen die erstern höchlich gepriesen, die andern tief beklagt werden; es scheint, als ob gerade in diesen Klagen Mose ibn Esra sein eigenes Lebensschicksal besungen habe. Mit Recht ist er der subjektivste Dichter der neuhebräischen Poesie gerade im Hinblick auf diese Art von Liedern genannt worden, weil er seine individuellen Verhältnisse, Beziehungen und Anschauungen am wenigsten zurückzudrängen vermag. Die frohe Lebenslust, die aus seinen Gesängen

spricht, verklärt auch zuweilen ein milder Humor, der den mannigfachen Erscheinungen und Wandlungen des Lebens die heitere Seite abzugewinnen versteht. So besingt Mose ibn Esra das gefärbte Haar und das Alter, die falsche Freundschaft, den Reichtum und die Trennung von der Geliebten. Was an seinen Schöpfungen besonders charakteristisch erscheint, das ist das sichere und stolze Selbstbewußtsein seiner dichterischen Sendung, das sich schon in der Widmung an der Spitze seiner Liedersammlung ausspricht und das auch diese beschließt:

Hoch hebt empor der Musensohn, — teilt Szepter aus und Königskron',
Und auch zu stürzen hat er Macht, — wenn falsche Größe breit sich macht.
Drum hüte dich vor seinem Stift, — er sprudelt Honig und auch Gift!

Wie Mose ibn Esra seine Kunstformen, die er zu hoher Vollendung brachte, den arabischen Dichtern nachahmte, so hat er ihnen auch das Geheimnis des Rätsels abgesehen, das später in der neuhebräischen Poesie zu großer Beliebtheit gelangen sollte. Eines der sinnigsten seiner Rätselspiele ist das folgende:

Der Sonne Schwester ist's, gemacht
Zu dienen dir in dunkler Nacht;
Der Palme gleich strebt's himmelan —
Ein gold'ner Spieß, erstrahlt's in Pracht;
Die Träne perlt an seiner Wang',
Wird von der Flamm' sein Leib benagt;
Ist's nah dem Tod, enthaupt' es schnell —
So wird sein Leben angefacht.
Nie sah ein solches Wesen ich,
Das weint zu gleicher Zeit und lacht.

(Die Kerze.)

Bei dem Mangel an zuverlässigen biographischen Nachrichten über Mose ibn Esra, der wie Gabirol und die meisten Poeten der jüdisch-altspanischen Dichterschule Jahrhunderte lang fast vergessen war und erst in neuerer Zeit förmlich wieder ausgegraben wurde, ist man darauf angewiesen, an Stelle der Tatsachen psychologische Annahmen zu setzen und aus diesen heraus sein poetisches Schaffen zu erklären. Vielleicht wird die Deutung alsdann nicht zu gewagt erscheinen, daß erst der große Schmerz seines Lebens den Ernst und Trübsinn erzeugt hat, der sich in den religiösen Dichtungen Mose ibn Esra's kundgibt, in denen er die Tücke der Welt und die Nichtigkeit irdischer Güter, sowie die Buße, Demut und Zerknirschung in glühenden Farben malt und in elegischen Tönen variiert, so daß ihm später der Name des Bußdichters — *has-Sallach* — beigelegt wurde. Diese religiösen Lieder sind die besten Erzeugnisse seines Genius. Wenn der Dichter vordem nur getändelt oder gescherzt hatte, so fühlte man es wohl, daß er sich nicht in seinem eigensten Element bewegte und daß die Schwermut seines

Wesens wie die steife Grandezza seiner Kunstformen sich den heitern Weisen, die er anzuschlagen versuchte, nicht recht anschmiegen wollten. Dagegen harmoniert der Grundton seiner lyrischen Begabung wohl mit der Stimmung religiöser Lieder für die Synagoge Israels, des immer noch gedrückten und auch in jenen Tagen freier Entfaltung stets von Gefahren umringten und von Fürstenlaunen abhängigen Volkes. Mehr als 220 religiöse Lieder werden Mose ibn Esra zugeschrieben, die fast ausschließlich den Buß- und Trauerwochen gewidmet sind und in spanischen, afrikanischen und französischen Riten einen hervorragenden Platz einnehmen. Eine wahrhaft erstaunliche Vielseitigkeit und Gewandtheit tritt in diesen Synagogengesängen hervor, die selbst in der arabischen Periode noch Bewunderung zu erregen vermochten. Natürlich tritt dabei das poetische Element zuweilen vor anderen, religiösen und moralisierenden namentlich, zurück. Indes kehrt der Dichter doch immer wieder zu dem großen Inhalt seiner religiösen Poesie zurück, die in der Mahnung zur Reue und Buße, zur Demut und Zerknirschung, in der Erinnerung an den Tag des Herrn, an die Vergänglichkeit des Irdischen, an den Tod und das göttliche Strafgericht gipfeln. In den meisten dieser Bußlieder tritt aber auch sein subjektives Empfinden ebenso stark wie in seiner weltlichen Lyrik hervor; sie sind vorwiegend allgemein gehaltene Bekenntnisse seiner Irrtümer und Schwächen, ein reuiges Zurückschauen auf entschwundene Zeiten, „wie er sich im Weine der Jugend berauscht, wie die Welt ihm ihre Täuschungen in zierlicher Gestalt vorgeführt“. Eines dieser poetischen Selbstbekenntnisse kann für alle übrigen nach Inhalt und Form als Beispiel gelten:

Vor Gott erzittr' ich angstbedeckt,
Schließt sich das Auge, Qual mich weckt.
Er ruft, und Scham erfüllt mein Angesicht,
Gerüstet steht der Herr zum Weltgericht.

Erzitternd schaur' ich vor des Rufs Gewalt
Der fragt: Wer ist in Gottesfurcht gewallt?
Voll Sünd und Schuld — wie könnt ich mich vermessen,
Da ich des Tags der Rechenschaft vergessen?
Drum strömt das Auge Tränenflut,
Drum wühlt im Innern Fieberglut.

Weiß es der Mensch, daß jeder Schritt und Gang
Gezählt ist, den er tut sein Leben lang?
Bedenket er, daß all sein Tun und Ueben
Mit ehrnem Griffel tief ist eingeschrieben?
Daß seine Richter, seiner Zeugen Schar
Für ihn ist aufgestellet immerdar?
An jenem Tag, da Elternliebe lügt,
Wenn seiner Freunde Treu' ihn trügt,
Wenn kummermüd sein Dasein er erfüllt,
Ihm alles däucht ein Traumgebild? —

Ein Hauch nur ist der Mensch und all sein Streben,
Gleich einem schwanken Schatten flieht sein Leben,
Gleich eines Vogels Flug stürmt es dahin
Und seine Jahre — ohne Schwingen fliehn.
Und was er birgt in seinen Zimmern,
Verwitternd sinkt es ein zu Trümmern;
Nur seiner Werke Lauterkeit
Gibt ihm zum Grabe das Geleit,
Und von dem Thron' der Straf' und Schuld
Erhebt sich Gott zum Thron der Huld.

Mose ibn Esra war auch ein Mann der Forschung. In der jüdischen Religionswissenschaft, in der griechischen Philosophie und in der arabischen Literatur war er bewandert, und auf diesen Gebieten hat er Werke geschaffen, die zwar seine poetischen nicht erreichen und auch nicht zu den bedeutenden der jüdischen Literatur gehören, die aber doch ein tiefes Streben und den Drang nach wissenschaftlicher Erkenntnis nicht vermissen lassen. Sein wichtiges religionsphilosophisches Werk, das in hebräischer Uebersetzung den Titel *Arugath hab-Bosem* (Würzbeet) führte, ist noch erhalten, das verrät allerdings kein selbständiges Denken, sondern bildet mehr ein Kompendium verschiedener philosophischer Lehrmeinungen von Griechen, Arabern und Juden; das Thema ist die Entfernung aller Anthropomorphismen von Gott. Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, arabische Dichter und Philosophen und von jüdischen Denkern Saadja und Gabirol werden wiederholt vorgeführt, und gegen Araber und Karäer wird die Attributenlehre des Judentums aufrechterhalten. „Uns, deren Recht von den Völkern vorenthalten wird, die über uns herrschen", heißt es in dieser Schrift, „und die, wo sie Metaphern in der Bibel finden, gleich behaupten, daß wir sie als wirklich in grobsinnlichem Verstande auffassen, uns hindert ihre große Macht und die drohende Gewalt, die sie über uns haben, ihnen die Zunge an den Gaumen zu heften durch einschneidende Widerlegung und entschiedene Darstellung."

Bedeutender scheinen die Leistungen des Mose ibn Esra als Literaturhistoriker denn als philosophischer Forscher gewesen zu sein. Seine Abhandlung *Kitâba-l-Muchadara wa-l-Mudhakara* (Buch der Erörterungen und Erinnerungen) ist Poetik, Rhetorik und ein Abriß der Literaturgeschichte zugleich. Leider ist das für die jüdische wie für die arabische und kastilische Poesie gleich wichtige Werk noch immer nur aus Fragmenten bekannt. Soviel darüber bekannt, ist es in Antworten an einen lernbegierigen Jünger abgefaßt, der dem Meister verschiedene Fragen über Poesie und Poeten vorgelegt, die Mose dann eingehend beantwortet. Aus der treffenden Charakteristik, die Mose ibn Esra in dieser Poetik von seinem

erlauchten Vorgänger Gabirol entwirft, mag wohl ein Schluß auf das ganze Werk gestattet sein.

„Ibn Gabirol verwendete besondere Sorgfalt auf seine sittliche Ausbildung. Er floh die irdischen Dinge, weihte dem Höhern seine Seele, die über jede Verunreinigung durch Begierden sich erhoben, und hatte alles in sich aufgenommen, um sich die schwierigsten philosophischen und mathematischen Kenntnisse zugänglich zu machen. . . . Wenn auch jünger als andere gelehrte Zeitgenossen, übertraf er sie doch an Macht des Wortes, obgleich sie alle sich durch gewählten und anmutigen Ausdruck auszeichneten. . . . Gabirol war ein vollendeter Schriftsteller, beredt, in der Dichtkunst das höchste Ziel erreichend. Er weiß sich der feinsten Wendungen zu bedienen und ward daher allgemein als Meister des Wortes, Künstler im Vers betrachtet; sein Stil ist geglättet, seine Ausdrücke fließend, die Behandlung der Stoffe anmutig. Aller Augen richteten sich auf ihn mit Bewunderung, alle Späteren bedienten sich des Gepräges, welches er der Sprache aufgedrückt hatte. — Unser junger Dichter ragte in allen Dichtungsgattungen hervor; im Loblied wie in der Elegie und im philosophischen Gedicht. Seine Freundschaftslieder sind voll Zärtlichkeit, seine religiösen Dichtungen rühren zu Tränen, seine Bußbetrachtungen demütigen tief. Doch auch seine Satyren waren scharf und stachelig; denn wenn auch nach Natur und Studium Philosoph, war seine Reizbarkeit doch ungezähmt und übte mächtigen Einfluß auf seine Vernunft. . . . Die Kritik hat auch über ihn manchen Tadel ausgesprochen, doch haben wir keine Veranlassung, darin einzustimmen."

Mit treffender Kürze charakterisiert Mose ibn Esra sein großes Vorbild. Wie Gabirol die Periode des Sturmes und Drangs, so stellt er selbst in der neuhebräischen Poesie die Periode der künstlerischen Formvollendung dar, auf welche die der höchsten Reife unmittelbar folgen mußte und auch wirklich folgte.

* * *

Auf dieser Stufe begegnet uns ein Name von hellem Klang auch in der Weltliteratur, der Name des Jehuda b. Samuel ha-Levi (arabisch abu'l Hasan ibn al-Lâwi (1105) in Cordova.

In ihm hat die Entwickelung des in der jüdischen Nationalliteratur maßgebenden Prinzips ihren Höhepunkt erreicht; er ist das dichterisch verklärte Bild der Volksseele in ihrem poetischen Empfinden, in ihrem geschichtlichen Ringen, in ihren patriotischen Stammesgefühlen und in ihrem weltgeschichtlichen Martyrium. Alles, was groß und schön ist in dieser poetischen Entwickelung seit den Tagen, da auf Spaniens Boden der Sang Juda's wieder in der Sprache Zion's ertönte, klingt rein und voll aus seinem Liede; alles, was tief und wahr in dem Denkprozeß der spekulativen Fortentwickelung des Judentums ist, das findet einen Resonanzboden in seinem Herzen und einen wahren Ausdruck in seinem Schaffen. Er ist in der Tat ein singulärer Mensch, und wie wenig wir von seinem Leben wissen, so sicher erscheint uns nach psycho-

logisch unwandelbaren Gesetzen der harmonische Zusammenklang seines Schaffens und Lebens zu stehen. Eine Welt, die längst verrauscht, blüht neu in seinen Liedern auf, und die lautere Seelenstimmung, aus der sie hervorgegangen sein müssen, ist die Musik der Lyrik Jehuda ha-Levi's. Aber jede dieser Seelenstimmungen und die von ihnen bewegte Poesie kehrt über den Unbestand und alle Schwankungen der menschlichen Existenz immer wieder zu dem Kreise zurück, in dessen Mitte seine einzige große Liebe ist; gen Zion. So ist die ursprüngliche und feste Einheit hergestellt, die von dieser schöpferischen Natur ausgeht. Kein Zwiespalt trübt sein Denken, keine Disharmonie seinen Sang. Rein und wahrhaft wie seine Seele, da sie aus des Schöpfers Hand hervorgegangen, ist ein Lied.

Ja, er ward ein großer Dichter, — Stern und Fackel seiner Zeit,
Seines Volkes Licht und Leuchte, — eine wunderbare große

Feuersäule des Gesanges, — die der Schmerzenskarawane
Israels vorangezogen — in der Wüste des Exils.

Kastilien war seine Heimat, und die Besten der Nation waren seine Freunde. Nur allzuwenig ist von den Lebensverhältnissen des Dichters bekannt, und so hat die Sage ihn mit Vorliebe zu ihrem Helden und Liebling erkoren. Nur dieses eine gilt als sicher: Mehr denn funfzig Jahre zählte Jehuda ha-Levi, als er die berühmte Pilgerfahrt nach dem Ziele seiner Sehnsucht, nach Palästina, angetreten hat. Mit seinen Liedern begleiten wir den Sänger auf seiner Wallfahrt durch ferne Lande, nach Aegypten, nach Jemen, nach Damaskus. In Tyrus verstummt sein Sang .... Hat er das Ziel der Sehnsucht erreicht und das Land seiner Väter gesehen? Oder hat den pilgernden Sänger auf seiner Wallfahrt der Tod überrascht? Kein Lied, kein Ton gibt fortan Kunde von Jehuda ha-Levi, und „seine Grabstätte kennt niemand bis auf diesen Tag".

Ja, man darf es als eine Gunst des Schicksals oder des Zufalls preisen, daß von seinen Liedern durch unermüdliche Schatzgräberarbeit ein so reicher Fund zu Tage gefördert worden ist, der einen klaren Ueberblick über sein gesamtes poetisches Schaffen möglich gemacht hat. Schon den Jüngling hat die Muße geküßt, und „dieses Kusses holder Nachklang" bebt in jedem Liede des Dichters wieder, der die Bewunderung der Zeitgenossen schon in frühen Jahren erregt. Und auch die Liebe scheint früh in sein empfängliches Herz eingezogen zu sein. Der Ausdruck, den er ihren süßen Empfindungen in seinen Jugendliedern verleiht, ist nicht die wilde Sinnlichkeit der arabischen Liebeslyrik, noch die tiefe Verstimmung und der Weltschmerz der Dichtung Gabirol's oder die künstlerisch abgerundete Liebesklage Mose ibn Esra's; vielmehr ist es ein süßes

Flüstern der Liebesglut, das durch seine erotischen Lieder zieht, die unbefangen, wahr und innig das Glück der Liebe preisen oder die Trennung von der Geliebten beklagen. . . . .

Einst wiegt' ich ihn auf meinem Schoße, — da küßte er auf's Auge mich;
Er sah sein Bild darin, der Lose! — und küßt in meinem Aug' nur sich.

O schlafe nicht, erwach', erwache,
Daß mich dein Anblick glücklich mache!
Du träumst vielleicht, man küsse dich?
Erwach', den Traum dann deute ich.

In meinen Tränen wäscht sie ihr Gewand
Und trocknet es an ihrer Liebe Brand.
Denn meine Tränen sind ihr Wasserflut
Und Sonnenlicht ist ihrer Augen Glut.

Neulich sah ich Liebchen heimlich, — und sie zeigte mir vertraulich,
Ihrer Wangen glüh'nde Sonnen — und der reichen Locken Pracht,
Die wie ein Opal so glänzend — decken die kristallne Schläfe.
Und ich schaute die Gestalt an — in der Schöne Zaubermacht:
Schien mir wie die Morgensonne, — die mit heißen Strahlenspitzen
Früher Dämm'rung weiße Wölkchen, — rötlich krönet, golden macht.

Und als auch der Liebe des jungen Dichters die Stunde der Trennung schlug, da sang er der Geliebten dieses Lied:

So müssen wir uns trennen! Weile,
Daß ich den Blick noch in dein Auge senke.
Vergiß die Tage unsrer Lust nicht, Liebe,
Wie ich der Nächte deiner Huld gedenke.
Im Traum erscheinet mir dein Bild,
O, sei auch du im Traum mir mild!

Wenn einst gestorben, werd' ich doch vernehmen
Von dir den Tritt, das Rascheln des Gewandes,
Mit Liebesglut erwid'r ich aus dem Grabe
Den Gruß, nicht mit dem Hauch des kalten Landes.
Nimm hin mein Leben, nimm, befiehl',
Verlängert's nur dein Lebensziel.

Nicht hör' ich mehr die Stimm' aus deinem Munde,
Doch tönt sie mir aus meines Herzens Grunde.
So zieht dir nach die Seele; meine Glieder.
Ein Schattenbild nur, hier verweilend.
O, eine bald dem Leib die Seele wieder,
O kehr zurück, o komme eilend!

Wie die Liebe, so besingt Jehuda auch in seinen Jugendtagen den Wein und die Freundschaft nach orientalischer Dichter Art und erlustigt sich an zartempfundenen Hochzeitsliedern, an zierlichen Rätselspielen. Sind seine Weinlieder und Freundschaftsgesänge augenscheinlich arabischen Mustern nachgebildet, so erscheinen dagegen seine Hochzeitsdichtungen, die in den anmutigsten

Wendungen das Glück der jungen Ehe, die süßen Empfindungen einer reinen Liebe preisen, originell in der Empfindung wie in den Ausführungen. Die Sehnsucht des Liebenden, ehe er die Gewißheit der Gegenliebe erlangt hat, die verschämten Blicke der jungen Frau, die die Heiterkeit der weinfrohen Gäste erregen, die bange Erwartung heißen Liebesglücks, das beider harret, alles dieses weht durch die Lieder Jehuda's, deren bestes, charakteristisch genug, nach einer warmen Aufforderung, des jungen Glücks der Liebeswonne zu pflegen, in den Seufzer ausklingt:

Bald werdet ihr geeint, — das Sehnen euch gestillt.
Ach, naht' auch meinem Volke — Erlösungszeit so mild!

Man darf, ob auch alle näheren Lebensumstände in tiefes Dunkel gehüllt sind, doch wohl annehmen, daß diese erotische Poesie Jehuda ha-Levi's nur seine Jugendjahre ausfüllte. Wie er den Freunden, die den wackern Zecher zur Rede stellen wollen, erwidert:

Sah einundzwanzig Jahre noch nicht scheiden
Und soll den süßen Wein schon meiden? —

so hat auch sein keuscher Liedermund die Liebe wohl nur in den schönen Jugendtagen besungen.

Mächtiger aber lebte in Jehuda ha-Levi das Gefühl der Freundschaft, dem er in seinen Liedern an Mose und Abraham ibn Esra, an Joseph ibn Midjas, Salomo ibn abu Muallim, dessen Lied „wie Liebesweh erklingt“, Jehuda ibn Gajjât, Joseph ibn Zaddik, Levi b. al-Tabbân, Jehuda b. Abbas, Abraham b. Meïr ibn Kambel (Kamnial), Baruch b. Isaak al-Balia und viele andere, weniger bekannte Freunde warmen Ausdruck verleiht.

Mit den Besten seiner Zeit verband ihn innige, selten getrübte Freundschaft, die überhaupt ein charakteristisches Merkmal dieser Periode ist, im Gegensatz zu den literarischen Fehden des vorhergegangenen Zeitalters. Man besingt sich jetzt in warmer Liebe, ohne Neid und Mißgunst, man beklagt die Trennung vom Freunde oder ein zwischen beide getretenes Mißverständnis mit Wehmut und singt dem dahingeschiedenen Freunde einen innigen Nachruf. Solche Freundschaft kann nur aus dem harmonischen Einklang eines gleichen Bildungsstrebens und gleicher Ziele entstehen, kann nur im Schatten einer großen Kulturbewegung gedeihen. Ihre Existenz allein genügt, wenn die Ungunst der Zeiten jedes andere Zeugnis verweht hätte, um uns auf die Spuren der andalusischen Blüteperiode der jüdischen Literatur zu führen. Eine solche Freundschaft, wie sie oft unter Dichterpaaren vorhanden ist, entsteht, wenn bei gleichem Adel der Gesinnung und des Strebens zwei wesentlich verschiedene Charaktere sich mit ihrer Zuneigung treffen; da ist, nach der treffenden Aus-

führung eines berühmten Psychologen, „jeder des andern Schüler und Lehrer zugleich; jeder von herzlicher Anerkennung oder Bewunderung erfüllt; jeder von des anderen Streben und Wirken, Schaffen und Leisten, oder von des anderen Handlung und Gesinnung mehr als von der eigenen befriedigt, beide aber von gegenseitigem Verständnis beseligt . . . Bei solchen Freunden wird, was in dem einen geistig erblüht, im andern zur Frucht gereift". Und wirklich sind wohl die höchsten Leistungen jener Kulturperiode auf den harmonischen Bund von Dichtern und Denkern zurückzuführen, die, sämtlich schöpferischen Geistes, das gemeinsame große Ziel verfolgten, die Literatur ihres Stammes, die sich ihnen ja beständig in dem einen Bibelbuche verkörperte, zu pflegen und zur Reife der Vollendung zu führen.

Daneben tritt aber das persönliche Empfinden keineswegs zurück, und für den Flügelschlag der Freundesseele ist auch trotz des großen Zieles Raum genug, um frei und froh sich zu entfalten. Nicht liebenswürdiger konnte diese ideale Freundschaft gefeiert werden, als in dem Liede, das Jehuda ha-Levi einem sonst ganz unbekannten Isaak b. al-Jathom widmet und das ein wahrhafter Triumphgesang der Freundschaft genannt werden darf.

Ein junges Kind, trank gestern noch die Erde
Mit heißer Gier des Herbstes Regen,
Auch einer Braut gleich, die verhüllt den Stunden
Der Liebeswonne sieht entgegen.
Nun heilt der Frühling ihr der Liebe Sehnen;
Geschmückt mit goldner Beete Schimmer,
Buntfarb'gen Teppichs sich erfreuend, tauscht sie
Die zierlichsten Gewänder immer.
Sie breitet überallhin Blütendecken,
Gar mannigfache Pflanzenaugen,
Hier weiß, dort grün, auch rot, gleich Lippen, welche
An des Geliebten Munde saugen.
Woher die Farbenpracht, die Strahlenmischung?
Das ist ein Leuchten, ja ein Funkeln,
Als hätt' den Sternen sie den Strahl entwendet,
Wollt' sie mit ihrem Glanz verdunkeln! —
Auf! ziehn wir nach den Gärten mit dem Weine,
Der heißer Liebe Funken sprühet!
Noch kalt, so lang er in der Hand, doch innen
Da lodert's hell, wie Feuer glühet.
Nun steigt er sonnig auf aus ird'nen Flaschen,
Wir fangen ihn in helle Gläser;
So wandeln wir durch kühle Schattengänge,
Beim würz'gen Dufte frischer Gräser.
Indes wir fröhlich unsern Umkreis halten,
Will auch die Erde Lust genießen;
Sie lächelt, wenn die Regentropfen weinen,
Die einzeln auf sie niederfließen.
Sie freut der Tränen sich auf ihrem Antlitz

Gleich reichgewirktem Perlenschleier,
Und fröhlich lauscht sie, wenn die Schwalben zwitschern,
Die Taube girrt nach ihrem Freier.
Jungfräulich jubelt sie der grünen Blätter,
Als dienten sie zum duft'gen Kranze,
Und alles hüpft in zierlicher Bewegung,
Als ging's zum frohen Reigentanze.
Erquickend säuseln frische Morgenlüfte,
Mit Wohlgeruch den Lieben tränkend,
Es scherzt der Wind, die Myrthe hauchet Düfte,
Wie ferner Freude mild gedenkend.
Der Myrthe Zweig, bald stolz empor sich hebend,
Legt bald sich auch wie kosend nieder;
Der Palme Wipfel rauschen vor Entzücken,
Vernehmen sie der Vögel Lieder.
So hebt, so neigt sich die Natur, sich schmückend,
Daß Isaak's würdig sie erscheine.
Hörst du ihr Wort? Es lautet: „Freudig strahl' ich,
Weil ich mit Isaak mich vereine!"

Aber Jehuda ha-Levi blieb doch trotzdem keineswegs blind gegen die Schwächen seiner Freunde und gegen die Gebrechen seiner Zeit. Scharf und treffend tadelt der Dichter, was ihm an Freunden und Zeitgenossen mißfällt; die Geißel seines Spottes trifft falsche Dichterlinge, die Gottesleugner, die auf ihr Wissen Uebermütigen, die treulose Zeit, die eitle Welt, das „buhlerische Weib", mit gleicher Schärfe. Ein Knecht dünkt ihm, wer nur der Zeit und ihren Gelüsten sich ergibt . . .

Wer Gott dient, der nur ist befreit.
D'rum wähl' ein Jeder sich sein Teil;
Ich finde nur in Gott mein Heil!

Und damit ist Jehuda ha-Levi an seines Schaffens höchstem Ziele angelangt. Denn seine religiöse Poesie ist die Krone seiner Lyrik. Hier hören wir zum ersten Mal die Klänge wieder, die einst David's Psalter entströmt, und es ist, als hätte die Rose von Saron ihren Witwenschleier abgelegt und blühte neu auf in verjüngter Schönheit, als erklängen die Harfen in süßem Wohllaut wieder, die einst ein ganzes Volk nach Moria's Tempelhöhe gelockt, ehe sie der Korachiden Sängerschar unmutig an des Stromes Trauerweiden gehängt, weil sie das Lied von Zion nicht im fremden Lande der Verbannung singen wollten. Wie in den Tagen ihrer nationalen Blüte entfaltet die hebräische Sprache wiederum ihre Reize, um das Lied zu schmücken, das der Nachkomme der levitischen Tempelsänger auf andalusischer Flur seinem Gott und seinem Volke anstimmt.

Demgemäß ist auch der Grundcharakter der Poesie Jehuda ha-Levi's ein vorwiegend religiöser, echt gläubiger. Demut und Ergebung in den Willen des unerforschlichen Gottes verkündet auch

er als des Lebens höchstes Ziel, Buße und Reue als den Weg zu diesem Ziele preist auch er in innigen Tönen an; ebenso weiß er auch die Schilderung von der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des Erdenlebens, von Leid und Qual hienieden, wie von Himmelslust und Paradieseswonnen drüben zu singen und zu sagen. Aber zu reinem Vollklang erhebt sich seine Poesie, wenn sie, woher auch immer sie kommen mag, zuletzt auf dem Boden der Heimat anlangt. Da öffnen sich die Tore der verödeten Zionsstadt, des Tempels goldene Hallen schließen sich vor des Dichters Auge auf und fromme Priester, andächtigen Volkes bunte Scharen ziehen ein, Opferduft und Levitenlied dringt hernieder, und Jerusalem ist des Volkes voll, das der Herr zurückgeführt „wie Träumende“ nach ihrem Heimatlande . . . .

„Die zerstörte Gottesstadt und ihr in den Staub gesunkenes Heiligtum werfen in alle seine Lieder und Stimmungen ihren düsteren Schatten; aber es ist nicht der grause Moderduft der Verwüstung, den er uns zeigt; wir sehen in seinen Darstellungen ehrwürdige alte Ruinen, erinnerungsreiche Trümmer, von einem magischen Mondesschimmer übergossen. Daß seine Dichtungen überall Aufnahme gefunden und keines der bekannten Rituale sich findet, das nicht mit Blüten aus seinem Dichtergarten sich geschmückt, versteht sich, und es wird auch in der kleinsten seiner Kompositionen sich irgend ein auszeichnender Zug finden, der den Urheber verrät. So weiß keiner die Momente der wunderbaren Vergangenheit herauszufühlen und auszusprechen, und sie in den engen Rahmen eines kleinen Liedes zu gruppieren, wie er; Gegenwart und Vergangenheit verknüpft er mit kunstgeübter Hand, und den hellen Schimmer einer freudigen Zukunft weiß er auch über das Nachtstück einer freudelosen Wirklichkeit auszubreiten.“

Ueber alle Feier- und Trauerzeiten des Synagogenjahrs hat Jehuda ha-Levi den Reichtum seiner Hymnen, von denen mehr als dreihundert bekannt sind, ausgestreut; aber das berühmteste seiner religiösen Lieder ist das Zionslied, das noch heute in allen Synagogen Israels am Trauertage der Zerstörung Jerusalems in feierlich-elegischer Weise erklingt und in die Herzen aller Gläubigen tiefe Erhebung senkt. Von ihm hat ein hervorragender nichtjüdischer Kritiker behauptet: die gesamte religiöse Poesie, Milton und Klopstock nicht ausgenommen, habe nichts aufzuweisen, was man höher stellen könne als diese Elegie, in der die Sprache all’ ihren Reichtum und Zauber freigebig dem erschlossen hat, der nirgends mit Künstlersucht seine Meisterschaft, sondern mit frommer Hingabe und vergessender Bescheidenheit die tiefsten Regungen der Seele bekunden und bestätigen wollte. Selbst auch noch in der Wiedergabe kann diese Elegie eines tiefen Eindruckes kaum verfehlen.

Zion! hörst du den Gruß nicht deiner Lieben,
Der schwergefesselten, die dir geblieben?
Den Gruß von Ost und West, von Nord und Süd,
Der nah und fern lautrauschend dich umglüht?
Und Seelengruß ist ja des Sklaven Hoffen!
Entstürzt die Tränenflut ihm frei und offen,
Wie Tau auf Hermon fällt, dann mag's ihm scheinen
Als dürft' er heiß auf deinen Bergen weinen.
Der Eule gleich' ich, faßt mich an dein Leid!
Dann wiegt ein heller Traum mich ein: Gar weit,
Da kehren die Gefang'nen heim; entbrannt
Jauchzt meine Seele, wie in Sängerhand
Der Harfe Liedersturm! Ach festgebannt
An Beth-El ist mein Herz. Da strömt, ihr Zähren!
Wie einst vor Gott das Lob von Engelchören,
Von Heil'gen, die den Opfertod erlitten
Hier thronte Gott in Majestät, inmitten
Der hochgeweihten Stadt. Zum Himmelstor'
Aufgetan, ragten deine Tor' empor!
Der Gottheit Strahl nur war sein Lebensglanz,
So Sonn' und Mond, wie der Gestirne Kranz
Verdunkelnd. — Wie's in mir flammt, auszuschütten
Das trunk'ne Herz in deinen heil'gen Hütten,
Wo Gottes Geist die Jünger hat geweiht!
Fürwahr, ein Himmelsort, voll Herrlichkeit
Dein Thron und himmlischer Glorie! Nun wagen
Verweg'ne Knecht' auf seinem Sitz zu ragen!
Könnt' ich doch ruh'los wallen zu den Stätten,
Wo Gott sich seinem Sehern und Propheten
Hat offenbart! Wo nehm' ich Riesenschwingen?
Zu deinen teuern Trümmern wollt' ich dringen,
Mit meines wunden Herzens Vollgewicht!
Hinstürzen würd' ich auf mein Angesicht,
Auf deinen heil'gen Boden, ewig rein,
Und fest umschlingen einen jeden Stein,
Und küssen, endlos küssen deinen Staub!
Dann weiter, immer weiter, wo, des Todes Raub,
Geliebte Ahnen ruh'n in Gräbern kalt.
O Hebron! Schauervolle Allgewalt
Die mich erfaßt, wo deiner Gräber Zier,
Die teuersten des weiten Erdballs schier.
Abarim, Har-Hahar! wo deine Lichter,
Die beiden strahlenden — die Lehrer, Richter,
Ins Grab gesunken. O meines Lebens Luft
Ist deines Landes Duft! Nicht Myrtenduft,
Gewürze nicht, wiegt deinen Staub mir auf;
Und jeder Tropfen deiner Ströme Lauf
Wär' linder Balsam mir! O Seligkeiten,
Barfuß und nackt auf deinen Trümmern schreiten!
Wo vormals prangten deine Prachtpaläste,
Wo deiner heil'gen Kostbarkeiten größte,
Die Bundeslade stand — so frech zerstört!
Dort, wo die Cherubim mit Flammenschwert
Das Allerheiligste geschirmt — den Schmuck,

Den kostbarsten, im raschen Flug
Ich möchte froh ihn mir vom Haupte reißen
Und schleudern in den Staub! Des Zornes Schleusen
Erschließen weit, den wild'sten Fluch den Zeiten
Hinschmettern, die geschändet den Geweihten!
Hinweg mit Speis' und Trank! Wer wird sie heischen,
Der wilde Hunde Löwen sieht zerfleischen?
Wie kann das Licht beglücken selbst, das klare,
Wenn Raben frech zerreißen deine Aare?

O Kelch der Pein! Du überströmst ja fast!
Halt an, gönn' einen Augenblick mir Rast!
Kaum faßt die Seele Raum für all' das Leid,
Zu eng mein Herz für so viel Bitterkeit!
Zion, der höchsten Schönheit Kronenschimmer,
Der Liebe Seligkeit bewahrst du immer
In deiner Freunde Herz! In Ewigkeit
Bleibt ihre Huldigung dir treu geweiht.
Die deinem Glück gejauchzt mit Jubelschall,
Und bitterschwer gejammert deinem Fall,
Die deinem Sturze weinten heiße Tränen,
In ferner Haft — dir gilt noch stets ihr Sehnen!
Wenn sich ihr Knie vor Gott in Demut beugt,
Nach deinen Toren ist ihr Haupt geneigt.
Zerstoben und zerstreut, auf Bergen, Talen
Sie denken dein in Wonnen und in Qualen!
Verwebt mit dir in heißem Seelenbangen,
Dich möchten sie umfassen und umfangen —
Und unter deinen schatt'gen Palmen kühl
Stets selig lagern, ist ihr höchstes Ziel!
Sinear, Patros, dürfen die sich messen
Mit deiner Größe? oder kühn vermessen,
Des nicht'gen Trugs Gebilde, sich vergleichen
Mit deinem Glanz — dem Gotteslicht, dem reichen?
Wer wagt's, im eitlen Wortkampf sich zu nähern
Gar deinen Gotterkorenen, den Sehern!
Wer deinen heil'gen Sängern und Leviten? —
Es rauscht dahin die Zeit mit Riesenschritten,
Es wechseln, wandeln rasch des Truges Reiche;
Dein himmlisch Reich nur bleibt das ewig gleiche,
Und deiner Seher Wort verrauschet nimmer!
Als Residenz schmückt dich der Gottheit Schimmer,
Drum Heil, wer da in deinen Höfen ruht!
Und zehnfach Heil, wer von der Hoffnung Glut
Beseelt, vertrauend harret, bis das Ziel,
Das heilige erreicht. O Hochgefühl!
Mit eig'nen Augen schauen deine Pracht,
Wenn neu erglänzt dein Stern, und neu erwacht
Und strahlenreicher deine Morgenröte. —
Dann blüht das Glück, das sehnsuchtsvoll erflehte
All' den Erwählten, jauchzend, lustbelebt,
Wenn Zion wieder sich im Jugendglanz erhebt!

Die tiefe Sehnsucht nach dem Lande der Väter, die sich in dieser Zionide glühend ausspricht, brachte, da die Schatten in das

Leben des Dichters immer tiefer fielen, den Entschluß in ihm zur Reife, nach Palästina zu reisen. Jehuda ha-Levi, der vielbeschäftigte Arzt, der gefeierte Lehrer seines Volkes, verließ die Heimat, die einzige geliebte Tochter, die treuen Freunde, die vergebens von diesem Entschlusse abgeraten hatten, und trat die Wanderung an, von der er nimmer wiederkehren sollte. Nur ein Teil seiner Pilgerlieder gibt von seiner Wallfahrt Kunde; es ist das Reifste, was die Poesie dieses Dichters hervorgerufen. Es scheint, als entfalte seine Muse immer weiter und höher ihre Schwingen, je näher er dem Ziele seiner frommen und romantischen Sehnsucht kommt. Am Ziele angelangt, verstummt er; die dichterisch verklärende Sage läßt ihn unter den Hufen eines Sarazenenrosses an den Toren Jerusalems sein reines Leben aushauchen, nachdem er sein Zionslied eben im Anblick der heiligen Stadt gesungen.

Die historische Kritik gönnt dem Dichter auch nicht einmal diesen schönen Tod und sucht durch mehr oder minder geschickte Konjekturen nachzuweisen, daß Jehuda das Ziel seiner Reise erreicht und dann im Unmut darüber, daß Ideal und Wirklichkeit sich so wenig entsprächen, und an den Trümmern ernüchtert, die Rückreise angetreten habe, auf der er gestorben sei. Man muß gestehen, daß die Sage aus richtigerer Erkenntnis dieses Charakters hervorgegangen ist als das Urteil der Kritik. „Sein Sehnen war erfüllt, seine Lebensaufgabe erschöpft, am Ziele angekommen, läßt die Sage ihn auch das Lebensziel finden.“

Mit welch' rührenden Tönen er dieses Lebensziel in seinen Wanderliedern verfolgt, wie er seinem Sehnen ergreifenden poetischen Ausdruck verleiht, wie er seine Absicht den klugen Freunden, der kalten Mitwelt gegenüber eifrig verteidigt, dies alles ist in seinen Pilgerliedern zu finden, deren Grundcharakter natürlich die heiße, unbezähmbare Sehnsucht ist, den Staub des Landes der Väter zu küssen.

O Stadt der Welt, du schön in holdem Prangen
Aus fernem Westen sieh nach dir mich bangen.
Es wogt der Liebe Strom, denk' ich der Vorzeit,
Des Tempels — wüst, der Pracht, die nun vergangen,
O hätt' ich Adlersflug, zu dir entflög' ich,
Bis deinen Staub ich netzt' mit feuchten Wangen.
Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort,
Ob auch, wo Balsam troff, jetzt nisten Schangen.
O könnt' ich küssen deinen Staub, die Scholle,
Wie Honig süß dem liebenden Verlangen.

In Osten weilt mein Herz, ich selbst an Westens Rand.
Wie soll mich freu'n, woran ich sonst wohl Lust empfand?
Wie mein Gelübde lösen, wenn in Edom's Haft?
Zion — ich selbst in des Arabers Joch gebannt?
Wie gilt Hispaniens Gut mir nichts, wie mir so hoch
Den Staub zu schau'n der Stätte, wo der Tempel stand!

So zieht er hin, ein frommer Pilger, der überall freudig begrüßt und gastfreundlich aufgenommen, überall zum Bleiben aufgefordert, überall sich doch losreißt, Gefahren überwindet, Stürmen entgeht und fort, rastlos fort dem goldenen Ziele seiner Sehnsucht zuwandert. Ob er die Schrecknisse eines Seesturms wirklich erlebt, ob seine ahnungsvolle Dichterseele sie ihm in einer sternenhellen Nacht auf dem wogenden Meere vorgespiegelt, genug, sein Gedicht vom Seesturm ist eine Naturhymne von kühnem Schwung der Phantasie und hinreißender Glut der Sprache .....

I.

Bei ihm ist Rat und Tat,
Die Höhen des Himmels erfüllt Er,
Und über die Fernen des Meeres
Ergießt Er seine Gnaden.
Der Mensch aber wandelt im Dunkeln,
Und wenn Gott ihn nicht leitet,
So opfert er Trugbildern,
Und um leeren Schein bemüht er sich, —
Und will er, dem engen Festland entsteigend,
Auf's hohe Meer hinausgeh'n,
Wie ein Held jauchzend die Rennbahn betritt:
So wird seine Schuld ihn irre führen —
Gen Abend steuert er und treibt gen Morgen
Da merkt er, daß menschliche Kraft und Einsicht
Nicht Einkehr und Aufbruch bestimmen kann,
Da kommt Reue und Erkenntnis
In die zitternde Seele,
Und aus beladenem Herzen
Erhebt er bittern Wehruf:
Wohin kann vor Deinem Geist ich mich wenden,
Wohin fliehen vor Deinem Antlitz!

II.

Es brüllen die Wellen und rollen
In wechselnder Mächtigkeit über die Fläche.
Der Himmel dunkelt,
Es schäumen die Wasser. —
Der Tiefe entsteigend
Zerschellen die Wellen gegeneinander.
Es siedelt und brodelt,
Es zischt und heult
Und keine Macht bezwinget
Die gewaltigen Massen.
Doch jählings brechen sie zusammen,
Es teilt sich der Gischt
Zu Schlünden hie, zu Bergen dort.
Das schwache Schiff
Wird bald hinab, hinaufgeschleudert.
Mein Auge sucht die Helfer —
Wo sind sie?
Da wendet sich mein Herz zu ihm,

Der Israel durchs Meer geführt,
Ich rufe zu Gott, doch fürchte ich,
Daß meiner Sünden wegen
Ihm mein Gebet mißfalle.

III.

Und wilder tobt das Meer,
Der Ostwind bricht die Masten
Der Schnabel schwankt
Der Kiel erzittert,
Gleich lahmen Flügeln schlottern die Segel,
Und aus den kalten Tiefen
Steigt brausend empor der kochende Gischt.
Da kommt Verzweiflung über die Herzen,
Und Wut erfüllet sie gegen das Schiffsvolk,
Wo ist nun eure Macht?
Du armseliger Schiffsherr,
Du lahmer Steuermann,
Ihr stumpfen Ruderer,
Ihr blinden Wächter!
Wie trunken tanzt euer Schiff auf den Wellen
Und wirft die Menschen
Als wertlos Gut hinaus.
Der Leviathan
Ruft, wie ein Bräutigam,
Die Gäste sich zum Hochzeitschmause.
Mit gieriger Hand
Umschließt der Ozean seine Beute,
Und kein Entrinnen gibt's
Und keinen Zufluchtsort.

IV.

Ich aber erhebe mein Auge
Zu Dir, o Gott,
Und bete Dich an
In Ehrfurcht.
Und wenn mein Herz erzittert
Und bebt in tiefen Aengsten,
So fleh ich zu Dir
Wie Jona, der Sohn Amithai's
Und denke des ewigen Schilfmeers
Und singe ein fröhliches Lied
Von den Wundern am Jordan. —
Da weitet sich mein Herz
Wie von Edens Lust erfüllt,
Denn gütig ist der Herr,
Er wandelt bitteres Leid in Lust
Und wendet seinen Zorn in Gnade.
Ja, hoffend schau' ich auf Ihn,
Der die wilden Meere bändigt,
Der Sonnenstrahlen ausgießt
Und Winde niedersendet
Auf seine Erde
In ewiger Ordnung.

V.

Er hat seinen Zorn gewandt
Von dem niedrig Geborenen
Und die Seele von Untergang befreit,
Aus den Höhen ergießt sich Frieden
Ueber die Tiefen.
Des Sturmes Heulen verstummt,
Und wie zu Oel gewandelt
Fließt sanft das zornige Meer.
Die Furcht entweicht,
Es schweigt die Angst,
Und Engelstimmen aus der Höhe
Verkünden den Verzagten
Erlösung!
O mög' auch Israel,
Dem Schwerbedrängten,
Auf dem die Hand des Feindes lastet,
Das hin und her gejagt wird
Gleich einem Schiff im Sturm,
O mög' auch Israel wieder
Die frohe Botschaft tönen:
 Erwachet, erwacht
Aus trüber Nacht,
Ihr Kinder der Treue.
Der Herr der Ehren
Will wiederkehren
Zu leuchten Euch auf's Neue.

Mögen auch auf den Entschluß Jehuda's, nach Palästina zu reisen, vielleicht historische Ereignisse mit eingewirkt haben, zuvörderst die Kunde von den Greueln der Verwüstung, denen das heilige Land durch die Kreuzfahrer damals ausgesetzt war, in seiner Zeit steht er jedenfalls vereinzelt da, obwohl auch alle andern Dichter der Sehnsucht nach dem heiligen Lande der Väter und dem Schmerz über die Leiden des Exils Ausdruck verliehen haben. Auch sie haben, trotz ihrer ausgeprägt wissenschaftlichen Richtung, die gleiche Liebe zu ihrem Volke, die in den Tagen der Verfolgung, welche nun auch im muslimischen wie im christlichen Spanien hereinbrachen, natürlich sich steigerte und sie zur Verteidigung ihres angegriffenen Glaubens führte. Sie ließen es darum nicht bei der poetischen Klage bewenden, sondern versuchten, soweit es ihnen möglich, durch wissenschaftliche Beweisgründe die Religion zu stützen und die Angriffe der Christen und Araber, vor allem aber der mohammedanischen Philosophen zu entwaffnen. Wiederum ist es Jehuda ha-Levi, der auch unter diesen Denkern einen vorragenden Rang einnimmt, und es ist charakteristisch, zu beobachten, wie sein Denken und Dichten sich harmonisch ergänzen. Sein Denken hat seine poetischen Anschauungen durchdrungen und erweitert, und sein Dichten hat sein Denken abgeklärt und gereinigt. Das Buch

*Kitâba-l-chudjdja wad-dalîl fi Nuzra ad-Din wa-dh-Dhalil* (Buch der Argumentation und des Beweises zur Verteidigung der unterdrückten Religion, hebräisch: *Kusari, Al-Chazari*), ist das wichtigste Denkmal seiner philosophischen Weltanschauung. Nicht um einen Ausgleich oder um eine Versöhnung zwischen zwei feindlichen Mächten ist es ihm zu tun, sondern vielmehr um eine feste Stellung der Religion den Angriffen der Philosophie gegenüber. Jehuda ha-Levi hat die Religion selbständig machen und über die Philosophie als Alleinherrscherin stellen wollen. Er wies nach, daß die Theologie der Krücken der Spekulation gar wohl entbehren und allein zu ihrem Ziele fortschreiten könne. Darin beruht im wesentlichen die Bedeutung seiner Weltanschauung, die also nicht in den kritischen Wegen Gabirol's sich bewegt, sondern viel eher die frommen Pfade Bachja's einschlägt.

Als Zweck seines natürlich arabisch geschriebenen Werkes gibt er selbst die Widerlegung der von verschiedenen Seiten gegen die jüdische Religion erhobenen Vorwürfe und Einwände an. Die Form des Buches ist die dialogische und hat einen geschichtlichen Hintergrund. Der König der Chazaren, jenes bereits anläßlich des Briefes von Chisdai ibn Schaprût erwähnten Stammes, will sich über einen Traum Gewißheit verschaffen, der ihn belehrt, daß sein Denken, aber nicht seine Taten Gott wohlgefällig seien. Er fragt einen Philosophen, dessen Weltanschauung die Lehre von der Nichterschaffenheit der Welt, von der Vollendung des Menschen durch Denktätigkeit und von dem über spezielle Providenz erhabenen Gotte dem, was der König erfahren, entschieden widerspricht. Hierauf befragt er einen Christen und einen Araber; aber auch ihren Ansichten kann er bei freudiger Anerkennung der weltgeschichtlichen Mission des Christentums nur das eine entnehmen, in dem sie beide übereinstimmen, nämlich die Beglaubigung ihrer Meinungen aus der Geschichte Israels. Auf dieser historischen Grundlage baut der nunmehr befragte Jude sein System auf. Sie allein und nicht die Spekulation ist das wichtigste Argument für die Gottesidee, und deshalb gilt die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes allein für das Volk, das eine solche geschichtliche Vergangenheit aufzuweisen hat. Dieses Gesetz erscheint als der unmittelbare Ausdruck des göttlichen Willens, dessen reine Auffassung eine der schönsten Seiten der Weltanschauung Jehuda ha-Levi's ist. Nachdem im ersten Abschnitt die religiösen Glaubenssysteme in kurzem Umriß dargestellt worden und der Jude der Philosophie gegenüber Stellung genommen hat, folgt im zweiten die Bekehrung des Chazarenkönigs. Der jüdische „Meister“, in einem Bericht über die Bekehrung wird er Isaak Sangari genannt, wird natürlich sein Lehrer und bespricht mit ihm alle Einzelheiten

jenes religiösen Systems. Voran geht eine Unterhaltung über die Attribute der Gottheit. Es folgt ein Dialog über Palästina, das unter den Ländern die Stellung einnehme, die Israel unter den Völkern angewiesen sei. Die Gesetze, die an das heilige Land und den Bestand des Tempels geknüpft, zumal der Opferkultus, werden symbolisch als ein Bild des menschlichen Körpers aufgefaßt. In der weitern Ausführung dieses Bildes beeinflußt der Dichter den Denker; Israel erscheint ihm als das Herz der Menschheit, und dessen Leiden sind nur die Mittel zur Heilung dieses kranken Herzens, das aus der Gotteslehre allein Trost und Hoffnung zu schöpfen habe. Als die Pfeiler dieser Lehre gelten die Schöpfung und der Auszug aus Aegypten, durch welche Gott unmittelbar in die Geschicke dieses Volkes eingegriffen habe. Daraus erwachse für Israel die Pflicht, das Gesetz in allen seinen Teilen zu erfüllen, wie seine Ahnen dies getan, die einst auf der Höhe der Wissenschaft gestanden und die hebräische Sprache, in der dies Gesetz niedergeschrieben, zu ansehnlicher Blüte gebracht haben. Mit einem originellen Exkurs über die Vorzüge der hebräischen Sprache schließt der zweite Abschnitt, dem im dritten eine eingehende Systematisierung dieses Gesetzes nach allen seinen Auszweigungen folgt. Naturgemäß schließt sich hieran eine Polemik gegen die Karäer, die ja von der das Gesetz erläuternden Tradition sich losgesagt hatten und die nun auch in Spanien wieder Propaganda für ihre Ideen machten. Eine Belehrung über die von ihnen verworfene Tradition beschließt den dritten Abschnitt des *Al-Chazari*. Im vierten folgt eine eingehende Untersuchung über den Namen Gottes, in der Jehuda ha-Levi diese höchste Wahrheit des Glaubens einer philosophischen Erörterung unterwirft und zu dem Resultat gelangt, daß die göttliche Allmacht, die sich in dem Israel allein überlieferten wahren Gottesnamen ausspreche, das bedeutsamste Merkmal des jüdischen Gottesbegriffes sei. Daß dieses Resultat den Forscher wieder von den Höhen der Spekulation auf seine Lieblingsidee, die Bedeutung Palästina's und Israel's innerhalb der Menschheit, zurückführt, ist leicht erklärlich. Und ebenso begreiflich ist es, daß die weitere Ausführung dieser Idee in Verbindung mit dem Gottesnamen und dessen Attributen Jehuda ha-Levi zu Konsequenzen führt, an die später die neu auflebende Kabbalah anknüpfen konnte, um ihren mystischen Theorien von den in diesem Tetragrammaton niedergelegten Zahlensymbolen die Weihe einer großen Autorität beizulegen. Obwohl sich der „Meister“ gegen die Emanationslehre der griechischen Philosophie ausspricht, huldigt er ihr doch in der Gewandung, welche die jüdische Geheimlehre im *Sepher Jezira* dieser Lehre der Pythagoräer gegeben, indem er die Zahlen und Buchstaben als Ausflüsse der göttlichen Wahrheit anerkennt. Die

Emanationslehre führt im fünften Abschnitt des Werkes zu einer Darlegung der philosophischen Systeme, welche die Zeit beherrschten, da der königliche Schüler sich eine solche Kenntnis auf dialektischem Wege erwerben möchte, um zu der vollen Ueberzeugung von den göttlichen Wahrheiten durch Anschauung zu gelangen. Der „Meister" führt ihm nun die scholastische Philosophie auf aristotelischer Grundlage der Physik, Metaphysik und Psychologie in großen Zügen vor und sucht ihre Theorien, sowie die der andern griechischen und arabischen Zeitphilosophen, zu widerlegen. Erst als der „Meister" den königlichen Schüler gegen alle feindlichen Systeme gefeit und im Glauben der Väter gestärkt weiß, beschließt er, ihn zu verlassen und in das „Herz der Länder" zu ziehen. Vergebens sucht ihn der König von diesem Entschluß abzubringen, er bleibt unerschütterlich bei seinem Plan, und so läßt ihn der Herrscher von dannen ziehen mit den Worten: „Nun, dann ist es Sünde, Dich zurückzuhalten, eine Pflicht vielmehr, Dein Vorhaben zu fördern. Gott stehe Dir bei und lasse Dir Glück zuteil werden. Er tue dir wie allen, welche Deine reine Gesinnung teilen, nach seiner Gnade und in seinem Erbarmen. Zieh' hin in Frieden!"

Der Meister ist Jehuda ha-Levi selbst. Nachdem er diesen Epilog seines Werkes geschrieben, ergriff er den Wanderstab, um nach Palästina zu ziehen. Sein Dichten und Denken war eben eins und floß aus seinem reinen Herzen. Der Philosoph denkt von innen in die Welt hinaus, der Poet denkt die Welt in sich hinein und gibt sie dann als dichterisch verklärtes Bild wieder. So war Jehuda ha-Levi, und aus dieser Quelle ist sein theologisches System herzuleiten.

Vielerlei ist über die Quellen und Einflüsse gesagt worden, die Jehuda's Werk aufweist. Bis zur Gewißheit hat ein neuerer Forscher den Einfluß des arabischen Philosophen Al-Ghazzâli nachgewiesen, der auch in der arabischen Philosophie zuerst die Scheidung von Spekulation und Theologie durch seine *Bekämpfung der Philosophen* vollzogen, und dem Jehuda ha-Levi in seinem Kampf gegen die übermütige Philosophie und deren Bevormundung der Religion, sowie in vielen Einzelheiten seines Systems folgt. Aber auch die Einflüsse des Christentums und seiner Weltanschauung sind vielleicht unserem Denker nicht ganz fern geblieben. In dem romantischen Zug seiner Ideen ist ein leiser Anklang an die Denkweise nicht zu verkennen, die das Ideal der Kirche im Mittelalter bildete, und die für dichterisch gestimmte, von einem innigeren Gemütsbedürfnis erfüllte Naturen besonderen Reiz haben mochte, da sie davon ausging, „auf das einzelne den ganzen Reichtum auszugießen, das Individuelle und Greifbare zugleich als Höheres zu verehren, es mit aller Inbrunst an sich zu schließen und über dasselbe den ganzen Glanz des Göttlichen auszubreiten".

Die Wurzel aber seines Denkens und Dichtens ruhte fest im Judentum, das er mit heißer Liebe umarmte, dem sein Leben und sein Lieben galt. So ist Jehuda ha-Levi das Vorbild der Edlen seines Stammes geworden und der Bibelvers: „Hüte dich, daß du den Leviten nicht verlässest" wurde einem Gebot gleich geachtet, das Andenken des Dichters zu ehren, der dem Lande der Väter die Liebe seines Volkes wieder zuwandte und der in den Tönen der heiligen Sprache das Lob des Herrn und den Preis Zions sang. Seine volle Bedeutung hat ein Späterer in poetischer Kritik also zusammengefaßt:

„Das Lied, das der Levit Jehuda gesungen — ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen — als Perlenschnur hält es ihren Hals umrungen. — Er, des Sangestempels Säul' und Schaft — weilend in den Hallen der Wissenschaft — der Gewaltige, der Liedesspeerschwinger — der die Riesen des Gesanges hingestreckt, ihr Sieger und Bezwinger. — Seine Lieder nehmen den Weisen den Dichtermut — fast schwindet vor ihnen Asaph's und Jeduthun's Kraft und Glut — und der Korachiden Gesang — däucht zu lang. — Er drang in der Dichtkunst Speicher und plünderte die Vorräte — und entführte die herrlichsten Geräte — er ging hinaus und schloß das Tor, daß keiner nach ihm es betrete. — Und denen, die folgen den Spuren seines Ganges — zu erlernen die Kunst seines Sanges — nicht seines Siegeswagens Staub zu erreichen gelang es. — Alle Sänger führen im Munde sein Wort — und küssen seiner Füße Ort. — Denn in der künstlichen Rede Werke — zeigt sich seiner Sprache Kraft und Stärke. — Mit seinen Gebeten reißt er die Herzen hin, sie überwindend — in seinen Liebesliedern mild wie Tau und wie feurige Kohlen zündend — und in seinen Klagetönen — läßt er strömen die Wolke der Tränen — in den Briefen und Schriften, die er verfaßt — ist alle Poesie eingefaßt." —

* *
*

Die Volkssage verknüpft das Leben ihrer Lieblingsgestalten mit besonderer Vorliebe zu innigem Bunde, und so ist auch die Verbindung zwischen Jehuda ha-Levi und seinem Zeitgenossen Abraham b. Meïr ibn Esra (1093—1168) nur eine Ausgeburt dichterischer Volksphantasie, die Ibn Esra in das gastliche Haus des gefeierten Dichters, als Bettler verkleidet, eintreten läßt, wo er aber ob seiner poetischen Talente bald erkannt wird und später des Dichters einzige geliebte Tochter als Gattin heimführt.

Ibn Esra ist eine der originellsten Erscheinungen in jener Kulturperiode. Die Bildung der Zeit hat er voll in sich aufgenommen und mit der ihm eigentümlichen Begabung verarbeitet. Voll markiger Kraft und sprudelnden Geistes bietet Ibn Esra ein seltsames Bild dar: der Zwiespalt zwischen Denken und Glauben gelangt in ihm zuerst zum Ausdruck. Zwei Naturen streiten sich in seiner Brust, die eine zieht auch ihn „zu den Gefilden seliger Ahnen", die andere in die Regionen des nüchternen Denkens. Die auf ihrer Höhe angelangte Bildung beginnt bereits in Reflexion

überzugehen, und diese Reflexion ist der Grundcharakter der Schriften Ibn Esra's.

Ein einheitlicher und harmonischer Gesamteindruck ist deshalb aus diesen Schriften nicht zu erzielen. Vielmehr spottet das ganze Wesen und Schaffen des Mannes jeder Harmonie. Heute ist Ibn Esra frommgläubig und morgen wiederum erscheint er als freigeistiger Kritiker; hier ist er ernst, ja zerknirscht, dort witzig und satyrisch; bald zieht ihn die Poesie der Synagoge in ihre Kreise, bald beschäftigen ihn wichtige mathematische Probleme; der Erforschung der Bibel allein widmet er unausgesetzt seine Kraft und sein Interesse. Auf diesem Gebiet liegt denn auch seine hauptsächliche Bedeutung. Diesem Schaffen entspricht das Leben Ibn Esra's, wenn es nicht überhaupt auch ihm entsprungen ist. Er ist ein literarischer Zugvogel, der die Hälfte seines Lebens auf der Wanderung verbringt. Sein Wandern scheint planlos zu sein; ein Ziel aber schwebte ihm doch wohl vor, und wenn nicht alles trügt, so hat er es erreicht, indem er den Glaubensgenossen aller Länder, durch die seine Lebensreise ging, vor allem also Frankreichs, Italiens und Englands, die Botschaft des freien Geistes der neuerwachten Kultur Spaniens brachte und deren Sinn den wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Heimat erschloß.

Die bitteren Erfahrungen, die ihn aus Spanien fortgetrieben und die ihm auch in fremden Landen nicht erspart geblieben, warfen natürlich einen Reflex auf sein poetisches Schaffen. In seinen religiösen Liedern — man zählt deren etwa hundertfünfzig — kommt zumeist die Kluft zwischen Pijjut und klassischem Stil zum Durchbruch. Durch die Pflege und Verbreitung des letztern ist er der Herold und Lehrer der romanischen Länder, denen sein scharfer Verstand und seine sittliche Strenge warme Innigkeit und poetische Fülle ersetzen müssen. Seine Kompositionen, deren metrische Form eine sorgsam ausgebildete ist, sind weniger Gebete als Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen und über den Lauf des Erdenlebens. „Es sind in Versen ausgesprochene Reflexionen, Lehren der Weisheit oder rügende Ermahnungen, wie sie der Weise seinem Jünger erteilt, nicht der Erguß der im Gemüte wogenden Fülle religiöser Empfindung, die im inbrünstigen Gebet hervorbricht." Das schwungvolle Aufjauchzen eines mächtig ergriffenen Innern in begeistertem Hymnus, die erhabene Majestät einer nach dem Höchsten ringenden und darum auch das Höchste erreichenden Poesie, dies alles tritt uns in den religiösen Gedichten Ibn Esra's nirgends entgegen, aus welchen mehr „des Gedankens Blitz" als „das Bild der Phantasie" hervorspringt. Eines seiner bekanntesten Gedichte ist das, welches die Lebensalter poetisch darstellt — ein in der jüdischen Literatur des Mittelalters vielbeliebter Stoff — und

das ob seiner moralisierenden Tendenz die Mitte innehält zwischen seinen religiösen und weltlichen Dichtungen, die in seinem erst vor einigen Jahren edierten *Diwan* gesammelt sind. Dieser Diwan enthält zahlreiche Hymnen, philosophische Betrachtungen, Klagen über den Untergang des Reiches und die Verfolgungen, Trauergedichte, aber auch Liebeslieder, Rätsel und Scherzgedichte in buntem Wechsel.

Bedächte doch der Sohn der Erde,
Daß er des Staubes Beute werde!

Im fünften Jahre Heil dem Kinde,
Sein Tag bricht an so sanft und linde,
Wie es sich an die Mutter schmiegt.
Sich froh am Hals des Vaters wiegt!

O dringt nicht in den zehn Jahr alten
Mit Sittenlehren, klugen, kalten;
Genug noch lernt er Zucht im Leben,
Jetzt möge Sanftmut ihn erheben!

Wenn zwanzig Jahre ihn erreichen,
Ist er dem Rehe zu vergleichen:
Er stürmt hinaus mit wildem Triebe,
Und ihn umschlingt gar bald die — Liebe!

Sind dreißig Jahre ihm vergangen,
Nimmt er ein Weib und ist gefangen,
Des Lebens Kämpfe ihn umgeben:
Denn Frau und Kinder wollen leben!

Sind vierzig Jahre ihm verflossen,
Ob wonnereich, ob ungenossen,
Verachtet er des Lebens Schein
Und wandelt seinen Weg allein.

Zu fünfzig Jahren schwankt die Wage —
Es nahen bald die Trauertage;
Der Reiz erstirbt im Hintergrunde,
Er zürnt des Leichtsinns froher Stunde.

Was treibt der Mann zu sechzig Jahren?
Er weicht nicht mehr aus den Gefahren,
Die Kräfte, die ihm kaum geblieben,
Ach wie sie nach und nach zerstieben!

Hat er nun siebzig Jahr vollendet,
Wie alles sich da von ihm wendet!
Verlassen wankt er still zu Grabe,
Ist sich zur Last und — seinem Stabe.

Und rufen achtzig Jahr' zur Rast,
Ist seinen Kindern er zur Last,
Die Sinne weichen aus dem Gleise —
Und bitter schmecken Trank und Speise.

Und sollt' er gar noch weiter schleichen,
Ist er den Toten zu vergleichen; —
Drum wohl, wer hier als Fremdling lebt,
Für's Heil der Seele wirkt und strebt!

Bedächte doch der Sohn der Erde!
Daß er des Staubes Beute werde!

Auch auf seinen Wanderungen hat Ibn Esra manche poetische Blüte gepflückt. Sinnig schildert der Weitgereiste die Völker in ihrem Gesang:

Das Liedchen aus der Araber Mund
Besingt der süßen Liebe holden Bund,
Edom singt nur von Kämpfen und von Kriegen,
Von blut'gen Heldentaten, Rachesiegen.
An Witz und Geist ist Hellas' Muse groß
Und Rätsel kommen aus der Inder Schoß.
Doch Lieder, die zu Gottes Ruhm erklingen,
Vermag nur Israel allein zu singen.

Ungeachtet aller der trüben Lebenserfahrungen, die ihm sein unstätes Leben brachte, verließen ihn leichter Sinn, heitere Laune, sowie ein Hang zur Satyre doch nicht bis in sein hohes Lebensalter. Ein wehmütiger, versöhnender Humor klingt aus dem folgenden poetischen Bekenntnis uns entgegen:

Himmelssphäre — Sternenheere,
Haben sich gen mich verschworen, — da ich ward geboren;
Bringet drum mir nichts Gewinn, — was ich auch beginn'.
Wollt' mit Licht Geschäft ich treiben, — bliebe ewig Sonnenschein;
Kauft ich Leichenkleider ein, — würden All' am Leben bleiben.

Ich klopfe an des Fürsten Tor; — „ist im Begriffe auszureiten".
Ich komme Abends wieder vor; — „ist eben dran sich auszukleiden".
Ich Aermster muß von dannen scheiden; — bleib' nach wie vor bei meinen Leiden!

Mehrere grammatische Rätselspiele Ibn Esra's haben den Scharfsinn der mit dieser Dichtungsform sich vorzugsweise Beschäftigenden oft vergeblich herausgefordert. Dagegen ist manches der ihm zugeschriebenen rhythmischen Schachgedichte wahrscheinlich die Arbeit von Späteren, die ihr Werk mit einem berühmten Namen schmücken wollten. Der Schwerpunkt der Bedeutung Ibn Esra's für seine Zeit und ihre Literatur überhaupt beruht im wesentlichen auf seinen wissenschaftlichen Arbeiten im Gebiete der biblischen Exegese und der hebräischen Grammatik. Aber ein Wanderleben von dreißig Jahren prägt freilich auch diesen Schöpfungen den Stempel des Hin- und Herschwankens, der geistigen Unrast auf, die zu dem durchdringenden Verstand, dem sprühenden Witz und dem klaren Geist des Schriftstellers in einem frappanten, aber gerade um dieser Seltsamkeit willen fesselnden Gegensatz stehen. Was

er als Wanderlehrer den „Ländern Edom's“ von der hebräischen Grammatik erzählte, er, der Toledo seine Heimat nannte, wo die Sprachforschung seit Jahrhunderten blühte, wo Ibn Ganâch und Ibn Gikatilla gewirkt hatten, klang diesen sicher wie eine neue Offenbarung. Die einzige Kunde, die sie von dieser Wissenschaft besaßen, hatte ihnen nur die hebräische Uebersetzung der Werke Jehuda Chajjûg's gebracht, die eben jener Gikatilla für die des Spanischen unkundigen Glaubensgenossen ausgeführt. Und nun kam Ibn Esra und berichtete ihnen von den weiteren Fortschritten des hebräischen Sprachstudiums. So sind seine grammatischen Schriften zunächst als Lehrbücher anzusehen, die kaum mit dem Anspruch aufgetreten, eine neue Entwickelung der Wissenschaft anzubahnen, sondern die den Juden außerhalb Spaniens die Kenntnis und das Verständnis des grammatischen Systems vermitteln sollten, das von den Sprachforschern der spanischen Schule ausgebaut worden war. Sie sind die ersten hebräischen Werke dieser Art und brachten dem Hörerkreis, der sich um den fremden Gast scharte, Wertvolles in Fülle. Die erste und bedeutendste dieser Schriften war das *Sepher Mosnajim* (Buch der Wage), das Ibn Esra in Rom (1140) verfaßte, eine Art Formenlehre der hebräischen Grammatik, deren Einleitung überdies eine wichtige historische Uebersicht über die Leistungen der älteren Grammatiker enthält. Dem gleichen Zweck dienten auch seine folgenden Arbeiten, eine neue hebräische Uebersetzung der grammatischen Werke Chajjûg's, ferner die beiden in Lucca verfaßten Werke *Sephath Jether* (Die vorzügliche Sprache), eine Apologie Saadja's gegen die hämischen Angriffe des streitbaren Dunâsch b. Labrat, und *Jesod Dikduk* (Grundlage der Grammatik), eine eigentliche Grammatik der hebräischen Sprache, sodann das in Mantua geschriebene *Sepher has-Sechuth* (Buch der Reinheit), das wohl als sein sprachwissenschaftliches Hauptwerk und als ein Leitfaden für das tiefere Studium der biblischen Sprache gelten darf, das in Bezières abgeschlossene *Sepher hasch-Schem* (Buch des Gottesnamens), das wahrscheinlich in Südfrankreich entstandene *Sapha berura* (Die lautere Sprache), sowie mehrere kleine Monographien über dasselbe Wissensgebiet, die alle Vorzüge und Fehler seines Schaffens, die fragmentarische Art zu denken und zu schreiben, den klaren Blick über das völlig beherrschte Gebiet und einen seltenen Scharfsinn vereinigen.

Auch eine religionsphilosophische Schrift Ibn Esra's ist bekannt, *Jesod Mora* (Grundlage der Gottesverehrung), die dasselbe Gepräge wie sein gesamtes geistiges Schaffen trägt, das kühner Forschung und zersetzenden Verstandes neben völliger Systemlosigkeit und blindem Aberglauben, der sich mit Vorliebe astrologischen Erörterungen und mystischen Rätseln zuwendet. Seine philosophische

Weltanschauung ist aus platonischen und neupythagoräischen Elementen und der Weisheit des Kalâm gemischt, erhebt sich aber nur selten zu voller Klarheit des Prinzips und zum unbefangenen Ausdruck einer wissenschaftlichen Ueberzeugung.

In seiner Heimat war Ibn Esra nur als Astronom und Mathematiker bekannt. Es gehört auch dies zu den seltsamen Erscheinungen jenes merkwürdigen Lebens, daß Ibn Esra in Spanien selbst wohl keines seiner grammatischen oder exegetischen Werke geschrieben hat, und daß erst der vierzigjährige Mann in der Fremde sich dieser Produktion zuwandte, in der er noch im hohen Lebensalter so Bedeutendes leisten sollte. Als Mathematiker fußt er ganz auf der indisch-arabischen Arithmetik, deren Zahlen er durch hebräische ersetzt. Sein *Sepher ham-Mispar* (Buch der Zahl) ist eine Arithmetik, die nach derselben Anordnung wie die Griechen und Araber — nämlich Multiplikation, Division, Addition, Subtraktion, Brüche, Proportionen, Wurzeln, Quadrate und Proben — die Elemente des mathematischen Wissens darlegt. Mehrere andere geometrische und astronomische Schriften werden ihm fälschlich zugeschrieben. Seine mathematischen Werke wurden von Henricus Bathes und Petrus d'Abano in Padua schon ein Jahrhundert später in das Lateinische übertragen. Und sein Einfluß war in Italien zu jener Zeit so groß, daß er noch heute unter den Führern der Mathematik auf dem alten Freskogemälde einer italienischen Kirche, das die sieben freien Künste darstellt, zu erblicken ist. Unter dem Namen Abraham Judaeus, der später in Avenare korrumpiert wurde, ging er durch das ganze Mittelalter bis auf die neue Zeit.

Sehr wichtig für die Geschichte der Uebersetzungsliteratur sind die Uebertragungen Ibn Esra's und besonders die Vorrede zu einem Werke über *Die Gründe der Tafeln*, dessen arabischer Autor noch nicht entdeckt ist. Bei dieser Gelegenheit erzählt Ibn Esra, daß er auch eigene astronomische Tafeln entworfen habe. Die interessanteste seiner Uebersetzungen ist aber die einer Abhandlung von Avicenna über die Erzählung von Chai b. Jakz, die Ibn Esra unter dem Titel *Chai b. Mekiz* (Lebender, Sohn des Erweckers) in Reimprosa frei bearbeitet hat. Es ist eine faustische Fahrt durch das Weltall, die in den Mondregionen, in der Welt der Engel und der Seelen, abschließt.

Seine ersten biblischen Kommentare verfaßte Ibn Esra in Rom und Lucca, die andern meist in Nordfrankreich (1155—1157 in Dreux, westlich von Paris). Schon die ersten Arbeiten zeigen seine Exegese auf der Höhe ihrer Ausbildung; freimütig erkennt er sofort im Hohenliede den Grundgedanken der Liebessehnsucht an, um schließlich das ganze Gedicht doch nach hergebrachter Weise auf

das Verhältnis Israels zu Gott zu deuten. Dieselbe Methode kehrt in allen seinen Kommentaren zur Bibel wieder, von denen die zum Pentateuch, zu Daniel, zum Hohenliede und zu Esther in doppelter Rezension vorliegen, während die zu den ersten Propheten fehlen und andere fälschlich mit dem Namen Ibn Esra's geschmückt wurden.

In seiner interessanten Einleitung zum Pentateuch spricht sich Ibn Esra unumwunden über die verschiedenen Erklärungsweisen der Bibel aus und legt schließlich ein Programm seiner Exegese vor. „Zuerst werde ein jedes Wort gehörig grammatisch erörtert und dann erklärt, unbekümmert um masoretische Dinge, deren Gründe willkürlich und bloß für Kinder gut sind, ebenso ohne Beachtung der angeblich von Späteren gemachten Verbesserungen der Sopherim, dagegen mit Rücksicht auf die Targume, die zwar manches Mal von der einfachen Erklärung abweichen, wozu sie wohl ihre Gründe gehabt haben mochten. Was aber den gesetzlichen Teil der Schrift betrifft, so verdient die Erklärung, welche mit der Ansicht des Ueberlieferers übereinstimmt, unbedingt den Vorzug; denn sie ist wahr." In diesem Sinne und auf solchem Gebiete bewegt sich die Exegese Ibn Esra's. Wenn man den Kampf zwischen Verstand und Glauben, zwischen Kritik und Tradition, bis zu seinen ersten Strömungen hinauf verfolgen will, so muß man diese Kommentare studieren, in denen jener beständige Zwiespalt seinen charakteristischen Ausdruck findet. Ibn Esra ist der erste, der eine Ahnung von biblischer Kritik hat; wenige Schwierigkeiten entgehen ihm auf seiner Wanderung durch das Bibelwerk. Er hat auch den Mut, die Schwierigkeiten einzugestehen und darauf aufmerksam zu machen. Dann aber verläßt ihn sein Freisinn und mit eigentümlichen lapidaren Sätzen, wie etwa: „Hier ist ein Geheimnis", „Das ist das Geheimnis der Zwölf" (letzten Verse des Pentateuch), oder: „Der Verständige schweige", zieht er von dannen, um bald darauf aus einem andern Anlasse und gleichsam wie zur Sühne für seinen Freimut gegen ältere Kritiker und gegen Andersdenkende die Schale seines Zornes auszugießen, die Raketen seines beißenden Witzes abzufeuern und die Unverbrüchlichkeit der traditionellen Auslegung feierlich zu betonen. Besonnene und nüchterne Auffassung paarten sich bei ihm mit unbedingter Gläubigkeit, eine scharfe und klare Exegese mit symbolisierender Mystik; und so kam es, daß der fromme Gläubige so gut wie der kühne Freigeist Anregung und Belehrung aus diesen Kommentaren schöpfte, die den Sinn des Bibelworts in verständlicher Weise wiedergeben und mit denen Ibn Esra die biblische Exegese, die über den metaphysischen Spekulationen fast vernachlässigt war, zur Höhe wissenschaftlicher Erkenntnis hob.

Ibn Esra ist das charakteristische Bild seiner Zeit in ihrem Schwanken und Ringen zu den höchsten Zielen. Das Gleichgewicht zwischen weltlicher und religiöser Bildung erscheint in ihm hergestellt, und alle geistigen Momente, die die Mitwelt bewegen, hat er in sich ausgebildet. Zu einem höhern Bewußtsein ist er über all' dies aber nicht gelangt, und darum gelang es ihm auch nicht, jenen Zwiespalt auszusöhnen und den uralten Streit zu schlichten, der zwischen Tradition und Vernunft herrschte, und der die Denkenden unter seinen Zeitgenossen mächtig erregt haben mochte. Er war der erste witzige Schriftsteller in der jüdischen Literatur; sein Geist und sein Scharfblick vereinten sich mit Wissen und Freisinn. So sind die Anregungen, die von diesem Denker ausgingen, fortwirkend geblieben in dem geistigen Leben seines Stammes. Sie haben Spinoza befruchtet, der den Schleier enthüllt, welcher Ibn Esra's kritische Winke und exegetische Rätsel verbarg, sie haben aber auch die nachfolgenden Forscher und Lehrer seines Stammes in ihren Bann gezogen und der biblischen Exegese neue Bahnen erschlossen, als deren Pfadfinder Ibn Esra erscheint, „*liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis*“, wie ihn Spinoza nennt.

* * *

Die Unruhe und Zerfahrenheit eines der unabhängigsten Geister jenes Zeitalters, die Mischung von Aberglauben und Unglauben, von Philosophie und Astrologie, die sich in den Werken des Ibn Esra spiegeln, beherrschten sicherlich das ganze Zeitalter. Man sehnte sich nach einer Versöhnung zwischen Tradition und Philosophie, nachdem einmal die Kluft zwischen beiden zu völliger Erkenntnis gekommen war. Aus diesem Streben und sehnenden Verlangen ist die Philosophie eines Zeitgenossen zu erklären, des Abraham b. David ha-Levi aus Toledo (Ibn Daûd), der als Märtyrer 1180 gestorben sein soll. Ibn Daûd war kein scharfsinniger und origineller Denker, der die metaphysische Spekulation etwa um ein neues System bereichert hätte, aber er war ein gründlicher Forscher, dem das Verdienst gebührt, eine Entwickelung im wesentlichen angebahnt zu haben, die ein Größerer in der Folgezeit auszuführen berufen war. Ibn Daûd war eigentlich der erste wissenschaftliche Vertreter des allerdings noch mit fremden Ideen geschwängerten Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie; er hat durch die dem Aristoteles entlehnte strenge Systematik erst Zucht und Regel in dieses Gebiet eingeführt. Und darum bedeutet sein arabisch geschriebenes Werk *Al-Akida al-Rafia* (unter dem gleichen Titel *Ha-Emuna-ha-rama*, „Der erhabene Glaube“, ins Hebräische übersetzt) immerhin eine wichtige Etappe auf dem Wege zu der Vereinigung jüdischer und peripatetisch-arabischer Speku-

lation und somit zum Zielpunkt philosophischer Erkenntnis. Die seltsame Form desselben, die spröde Sprache und schwere Darstellung haben das Werk nicht in gleichem Grade der Kenntnis erschlossen wie die anderen philosophischen Schriften jener Epoche; erst der neuern Zeit ist es vorbehalten geblieben, diesen ernsten Denker wieder zu Ehren zu bringen, der es sich zur kühnen Aufgabe gestellt hatte, in den höchsten Problemen des menschlichen Wissens eine Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung nachzuweisen. Er geht dabei natürlich von der Voraussetzung aus, daß die göttliche Offenbarung nichts der Vernunft Widersprechendes enthalten könne. Die größte Verehrung zollt er dem Aristoteles und von jüdischen Denkern Saadja; er kennt aber auch Plato, Hippokrates, Galen, und von arabischen Denkern Alfarabi, Alghazzâli und Avicenna; dem letztern folgt er in seiner Attributenlehre so getreulich nach, daß man sein Werk nicht ganz ohne Berechtigung „ein Kompendium der Philosophie Avicenna's" genannt hat.

Die nächste Veranlassung zu seiner Schrift war eine Untersuchung über die Willensfreiheit; in Form einer Epistel an einen Freund stellt er in drei Hauptabschnitten seine Untersuchungen dar, die ihn zuvörderst natürlich auf den Gegensatz zwischen Materie und Form führten, welche Begriffe er ganz im Sinne der Aristoteliker, und sogar gegen die neuplatonischen Ideen Gabirol's polemisierend, erläutert. Seiner Physik folgt seine Psychologie, wiederum genau so wie bei den arabischen Kommentaren des Meisters von Stagira, ohne jedoch diesen blindlings zu folgen. Die Einteilung der Seelenkräfte richtet sich bei ihm nach der Einteilung der dreierlei Arten lebendiger Wesen: Pflanzen, Tiere und Menschen. Der psychologischen Behandlung der menschlichen Natur legt Ibn Daûd eine Betrachtung der verschiedenen Naturkräfte zugrunde, die ihn von selbst sodann zur Beschreibung der „sensitiven Seele", der fünf äußeren Sinne und der fünf Seelenkräfte führt. Alle diese zehn Kräfte dienen dem Willen; ferner habe die sensitive Seele noch zwei bewegende Kräfte, nämlich die der freiwilligen Bewegung von Ort zu Ort und die des Atmens, welche unfreiwillig ist. Die Präexistenz der Seele stellt Ibn Daûd entschieden in Abrede und demzufolge widerlegt er auch gegen gewichtige Autoritäten die Lehre von der Metamorphose. Daß ihm die Himmel und die Sterne „denkende und die Gottheit verehrende Wesen" sind, ist bei dem Zusammenhang seiner Weltanschauung mit der der arabischen Aristoteliker leicht erklärlich. Ueber ihnen befinde sich eine Geisterwelt, die Urvernunft, die Engelschar, welche als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt fungieren. Die Attribute Gottes selbst müssen und dürfen nur negativ sein: das würdigste von ihnen sei

die Existenz, in dem alle anderen enthalten sind. Etwas umständlich ist die Ansicht Ibn Daûd's von der Angelologie; sie entbehrt ebenso wie seine zwischen Aristoteles und Plato schwankende Anschauung von der Weltschöpfung jener Sicherheit, die seine sonstigen Darlegungen auszeichnet. Die Engel erscheinen ihm folgerichtig auch als die Vermittler, durch welche einem Menschen göttliche Visionen, ja die Gabe der Prophetie überhaupt, verliehen werde. Auf all' diese Voraussetzungen von Gott und der Welt basiert er schließlich seine Lehre über den Ursprung des Bösen, im physischen und moralischen Sinne, das nur infolge des an den Dingen haftenden Materiellen entstehe und nicht von Gott stammen könne, sowie über die menschliche Willensfreiheit. Das Judentum habe für seine Gesetze Lohn und Strafe festgesetzt, es setze also die Willensfreiheit voraus. Und die Philosophie stimme dem zu, indem sie erkannte, daß das vollkommene Wissen Gottes auch die Kreatur und ihre Aeußerungen nach ihrem wahren Wesen genau kenne, daß es aber neben der scheinbaren Möglichkeit eine wahrhafte Möglichkeit gebe, daß somit in der sublunaren Welt vielerlei Ursachen existierten: in der ursprünglichen Absicht Gottes ruhend, natürliche, akzidentielle und auf menschlicher Wahl beruhende. Damit scheint ihm das Problem der Willensfreiheit im philosophischen und religiösen Sinne gelöst zu sein. Er sucht sodann auch den ethischen Teil seiner jüdischen Weltanschauung mit der Zeitphilosophie in Einklang zu bringen, und dies geschieht im dritten Abschnitt seines Werkes, wo er eine praktische Philosophie der sittlichen Lebensführung entwirft, und im Anschluß an den Dekalog eine lichtvolle Auseinandersetzung über den Wert und die Bedeutung des Zeremonialgesetzes folgen läßt. War auch Abraham Ibn Daûd, wie gesagt, kein Selbstdenker, bei dem etwa neue fruchtbare Gedankenkeime der philosophischen Erkenntnis zu finden, so hat er doch die jüdische Religionsphilosophie durch seine Forschungen gefördert und die Bahn geebnet für den ihm folgenden Größern, der die schwierige Aufgabe zur Ausführung bringen sollte.

Auch auf historischem Gebiete ist Ibn Daûd hervorgetreten und sein *Sepher hak-Kabbala* (Buch der Ueberlieferung) ist bekannter geworden als sein religiös-philosophisches Werk. Der neuausbrechende Kampf mit den Karäern in Spanien veranlaßte ihn, diesen gegenüber die Kette der Ueberlieferung von den Zeiten Mose's bis auf jene Tage herab nachzuweisen. Das Werk ist allerdings kritiklos; aber es ist von Wert für die beiden letzten Jahrhunderte der spanischen Periode, wo er selbständige Forschungen und wichtige Quellen benutzt hat. Seine Polemik gegen die Karäer, die er „stumme Hunde“ nennt, ist sehr scharf und zuweilen ungerecht; seine historischen Angaben aber sind genau und zuverlässig. An

die Kette der Ueberlieferung schließt er seltsamerweise eine kurze Skizze der Geschichte Roms von Romulus bis Mohammed und eine Geschichte des zweiten Tempels an, die aber beide voller Irrtümer und daher ohne erheblichen Wert sind, da Ibn Daûd sich dabei wesentlich von dem bereits genannten arabischen Josippon beeinflussen ließ. Eine Ergänzung zu diesem Werke schrieb viel später Abraham b. Salomo aus Torrutiel (1510), indem er die Schicksale der Juden in Portugal und dann in Fez, wo er selbst gelebt, anschaulich schildert.

* * *

Zu gleicher Zeit tritt uns in Benjamin b. Jona aus Tudela ein Repräsentant der Reiseliteratur entgegen, die unter den Juden bis dahin sich nur geringer Beachtung zu erfreuen gehabt hatte. Während Naturkunde, Astronomie und wohl auch die mathematische Geographie stets Kenner und Vertreter unter ihnen fanden, blieb das Gebiet der Länderkunde fast ganz vernachlässigt. Wie das Mittelalter überhaupt sich wenig um Völker und Länder kümmerte, so auch die Juden, die höchstens zwei Richtungen dieses Wissens ein lebhafteres Interesse entgegenbrachten: der jüdischen, d. h. derjenigen, die sich die Kunde des heiligen Landes oder der Wohnplätze des zerstreuten Israel angelegen sein ließ, oder der praktischen, die Mitteilungen im Interesse des Handels und des Gewerbes brachte und etwa auch zur Unterhaltung der Leserwelt diente. Und doch war in der Bibel selbst auch für diesen Zweig des Wissens ein Vorbild gegeben. „Dort waren 1500 Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung die erste allgemeine Völkertafel, die erste spezielle Landkarte, in den Stationen des Auszugs aus Aegypten aber die erste Wegroute einer Völkerwanderung, die ältesten drei Formen geographischer Nachrichten, die sich für uns erhalten haben, gegeben.“ Nur ein Reisebericht ist uns bisher bekannt geworden, der des Kaufmanns Ibrahim ibn Jʿakub (Abr. b. Jakob, 965), der aus Nordafrika oder Spanien bis an den Hof Otto I. nach Magdeburg, wahrscheinlich im Handelsinteresse zog, und dessen arabisch geschriebener Bericht eine wertvolle Quelle für die Geschichte der slavischen Länder geworden ist, die er mit hineinzieht.

Die Reise des Benjamin von Tudela durch drei Weltteile, die etwa dreizehn Jahre (1160—1173) dauerte, war dagegen beiden Zwecken gleich gewidmet. Innerhalb dieses Zeitraumes durchstreifte der wissenschaftlich gebildete Kaufmann Spanien, das südliche Frankreich, Italien, Griechenland, Rhodus, Cypern, Syrien, Palästina, das Chalifat und Persien. Von dort trat er durch das indisch-arabische Meer und die Küstenstädte von Jemen die Rückreise nach Aegypten,

Sizilien und Kastilien an. Dies geschah 1172, in welchem Jahre auch sein Reisetagebuch geschrieben sein soll.

Sein Itinerarium *Massaoth Binjamin* (Die Reisen Benjamin's) ist für die Geschichte des Handels und der Geographie ebenso wichtig wie für die jüdische Geschichte und Literatur. Er unterläßt es nicht, bei jeder Stadt die Anzahl der daselbst wohnenden Juden, ihre Verhältnisse, ihre Lehrer und Vorsteher anzugeben. Auf der Linie von Barcelona bis Bagdad nennt er 248, aus den entlegenen Ländern nur noch etwa 7 Namen. Seine geschichtlichen und geographischen Daten haben sich bewährt und sind deshalb eine Quelle der Wissenschaft geworden, die den Reisebericht des Benjamin von Tudela dem Reisewerk des Marco Polo zur Seite stellt. Aber wie diesem und dem Stammvater der geographischen Wissenschaft ist auch Benjamin der Verdacht der Unglaubwürdigkeit und der Fälschung nicht erspart geblieben. Erst die besonnene Kritik hat die Wahrheit seiner wie der Mitteilungen Herodot's und Marco Polo's überzeugend nachgewiesen, und die Fabeln, die er hie und da einstreut, nicht so sehr dem Reisenden, als vielmehr der Zeit zur Last gelegt, deren abenteuerlicher Sinn solche Fabeln ersonnen und auch verlangt hat. Das Erlösungsbedürfnis war so mächtig unter den bedrängten Juden, daß es sich in jeder Weise geltend machen mußte, und das Suchen Benjamin's nach den Spuren der Erlösung hat etwas Rührendes an sich. Sonst ist sein Reisebericht, der im rabbinischen Hebräisch geschrieben, schlicht und farblos. Nicht einmal, da er die Stadt der Väter sieht und in Jerusalem einzieht, nimmt er lebhaftere Färbung an. Benjamin war eben ein Kaufmann, nicht ein gelehrter Reisender, der wahrscheinlich Handelszwecke verfolgte, zugleich aber auch die Lage seiner Glaubensgenossen kennen lernen wollte und dessen Reiseschilderung darum von Wichtigkeit für die jüdische sowohl wie für die allgemeine Völkergeschichte im Mittelalter ist.

* *
*

Alle diese Reisen und Bestrebungen, Schöpfungen und Studien gewähren dem unbefangenen Beobachter ein Bild von der geistigen Höhe, zu der sich die Kultur der spanischen Juden im zwölften Jahrhundert emporgerungen hatte. Der ganze Umkreis des damaligen Wissens wurde von ihr berührt und ergänzt, vor allem aber die drei Hauptwissenschaften: Naturkunde, Mathematik und Philosophie. Von dieser aus suchten redliche Forscher eine Brücke zu der Theologie zu schlagen, die ja doch mit ihren religiösen Studien im engsten Zusammenhange erhalten werden mußte. Nicht immer gelang dieses Streben, wie der Verlauf der Entwickelung gezeigt hat; desto allgemeiner wuchs aber das Sehnen nach einer solchen

Verständigung, je mehr die Kultur in weitere Kreise eindrang und den Sinn für die großen Rätsel des Lebens und des Glaubens weckte. Den eifrigen, wenn auch vergeblichen Bemühungen der Denker, die den Weg zum Ziele anbahnten, ohne ihn zu betreten, mußte endlich ein großer, das ganze Wissensgebiet umfassender Geist folgen, der dies Ziel erreichen, ein Geist, der beide Gebiete gleichmäßig beherrschen, der Ruhe und Klarheit, Energie und Tiefe vereinigen und so Judentum und Philosopie zu versöhnen imstande sein würde, der durch sein umfassendes Wissen und seine eindringende Kritik befähigt sein würde, das weite Gebiet der Religion mit der Fackel der Wissenschaft zu erleuchten und die Grenzen der Spekulation und des Glaubens genau zu bestimmen.

Und dieser Geist kam, da die Sonne jener Kultur auf ihrer Mittagshöhe stand und nach unabänderlichem Gesetz sich bereits abwärts zu neigen begann. Es war Mose b. Maimon, gemeinhin Maimuni oder nach den Anfangsbuchstaben seines Namens R. A. M. B. A. M., arabisch abu Imran Musa b. Maimûn ibn ʿAbd Allah genannt (1135—1204), aus Cordova.

Kein Dichter oder Denker der jüdischen Literatur hat einen nach so vielen Richtungen hin gleichzeitig wirkenden und so viele Generationen durchdringenden Einfluß ausgeübt wie Maimuni; keiner aber auch von den Trägern dieser Literatur hat ein so reiches Maß von Wissen, eine solche Klarheit der Intention und Energie der Ausführung besessen, wie er. Alle Richtungen der Literatur laufen in seinem Namen zusammen und vereinigen sich in seinem Schaffen zu einem weithin leuchtenden Brennpunkt. Er hat Ordnung und System in die wirr durcheinanderliegenden Massen der talmudischen Literatur gebracht, er hat Wege und Ziele den religionswissenschaftlichen Studien vorgezeichnet, er hat endlich, soweit sich dies ermöglichen ließ, Judentum und Philosophie zu einer gewissen Versöhnung gebracht und die Grenzgebiete beider so genau abgesteckt, daß auf Jahrhunderte hinaus die Grundbedingungen gegeben waren, nach denen die philosophische Forschung und der religiöse Glaube, ohne einander zu bekämpfen, sich fortentwickeln konnten. Und auch nicht die geringsten seiner Verdienste sind es, die sich Maimuni um die Verbreitung und Wertschätzung der aristotelischen Ideen, wie um die Fortentwickelung der medizinischen Wissenschaft erworben hat. Wie weit auch die Gegenwart von jenen wissenschaftlichen Anschauungen entfernt sein mag, die Maimuni zu systematischen Ausdruck brachte, sie kann doch den Wert seines Schaffens und die Größe seines Geistes richtig abmessen, weil Maimuni seine eigene Zeit so vollständig in sich aufgenommen und widergespiegelt hat, daß er dem, der mit geschichtlichem Auge die Erscheinungen anzusehen weiß, wie

„der sichtbar gewordene Zeitgeist einer eigen gearteten Epoche“ erscheint.

Schon seine Jugendschriften, die er bereits fern der Heimat schrieb, verraten den Grundplan seines gesamten Schaffens, das der Nachwelt unter einem einheitlichen Gesamtbilde erscheint. Nächst einer Arbeit über logische Terminologie (hebr. *Milloth ha-Higgajon*, Die logischen Kunstausdrücke) und einer Schrift astronomischen Inhalts mit Beziehung auf das Judentum, nämlich über wissenschaftliche Begründung und praktische Feststellung des jüdischen Kalenders, war es vor allem ein Kommentar zu einzelnen Teilen des Talmuds, der wahrscheinlich die praktischen Resultate beider Talmude, des babylonischen und jerusalemischen, zusammenfassen sollte. Nur ein Traktat, *Rosch hasch-Schana*, dieses arabisch geschriebenen Jugendwerkes, das gewissermaßen als eine Vorstudie zu seinen großen systematischen Arbeiten betrachtet werden darf, hat sich erhalten. Freilich sprechen auch bei diesem gewichtige Gründe gegen die Autorschaft Maimuni's.

Seine folgende Schrift, die den dreißigjährigen Mann auf der Höhe seines Könnens zeigt, ist der gleichfalls arabisch geschriebene Kommentar zur Mischna: *Siradj* (Beleuchtung). Die systematische Art und Weise, zu denken und zu schaffen, tritt in diesem Werk schon überzeugend hervor, das die Resultate des talmudisch-praktischen Lebens wiederzugeben und Ordnung in das Studium zu bringen sucht, welches durch die Diskussionsweise des Talmuds ein überaus verwickeltes geworden war. Etwa zehn Jahre, während welcher Maimuni fast stets auf Reisen, ja meist auf der Flucht vor den Verfolgungen der fanatischen Almohaden lebte, hat er dieser Arbeit gewidmet, deren volle Bedeutung von Mit- und Nachwelt gewürdigt worden ist. Freilich gestattet auch ihm seine wissenschaftliche Erkenntnis noch nicht, jene kritische Sichtung zwischen den Ansichten der Mischna und den Auslegungen der Gemara vorzunehmen, die die neuere Forschung wiederholt und mit Erfolg versucht hat; er erklärt die Mischna einfach und klar nach dem rabbinischen Standpunkte, den er streng festhielt, aus den Erläuterungen der Talmudisten, und nur selten gestattet er sich eine Abweichung von diesen, wo es sich nicht um eine praktisch geltende Differenz handelt. Ebenso wie er sich zuweilen Exkurse philosophischen und dogmatischen Charakters gestattet, ohne daß dies die Einheit des sachlich gehaltenen Kommentars beeinträchtigen würde. Wenn man bedenkt, daß der junge Maimuni bei dieser Arbeit keine nennenswerten Vorgänger gehabt, so steigert dies den Wert derselben. Das gesamte jüdisch-religiöse Schrifttum mit klarem Blicke überschauend, erkannte es Maimuni als eine der wichtigsten Aufgaben der Zeit, das Studium des religionsgesetzlichen Teils der

Ueberlieferung, welches durch das Talmudstudium im Laufe der Jahrhunderte einen übergroßen Umfang angenommen hatte, durch eine methodische Behandlung zu vereinfachen, damit es weder die anderen Wissenschaften verdränge, noch auch von diesen beiseite geschoben werde.

Schon die Aufnahme, die das Werk bei den Zeitgenossen fand, kann als ein Maßstab seines Wertes gelten. Es verbreitete sich rascher als je ein Werk gleichen Inhalts in allen Ländern, wo die Juden des Arabischen mächtig waren, und den anderen Ländern wurde es durch Uebersetzungen ins Hebräische, die von fünf verschiedenen Gelehrten ausgeführt wurden, zugänglich gemacht. Später allerdings verlor das Werk von seiner Bedeutung, sei es, daß die ungenügende Uebersetzung die Schuld daran trug, sei es, daß es durch das folgende größere Werk Maimuni's überholt wurde. Nur die philosophischen Exkurse behielten ihre Wichtigkeit bei, da sie gerade am besten übersetzt und vielfach kommentiert worden waren.

Aus diesem Mischna-Kommentar stammt auch der bedeutungsvolle Versuch Maimuni's, die Hauptgrundsätze oder Glaubensartikel der jüdischen Religion hervorzuheben und durch Beweisstellen aus der Bibel zu erhärten. Dreizehn solcher Glaubensartikel hat Maimuni festgestellt; sie betreffen zunächst natürlich Gottes Wesen, namentlich 1. das Dasein, 2. die Einheit, 3. die Geistigkeit, 4. die Ewigkeit, 5. die ausschließliche Anbetungswürdigkeit Gottes, dem alles, was ist, sein Dasein verdankt, dann die Offenbarung, nämlich 6. die Offenbarung durch die Propheten überhaupt, 7. die Offenbarung durch Mose insbesondere, 8. den göttlichen Ursprung der Lehre, 9. deren Vollkommenheit und ewige Geltung; endlich Gottes Weltregierung, und zwar 10. die göttliche Vorsehung, 11. diesseitige und jenseitige Belohnung oder Bestrafung des menschlichen Tuns, 12. die Sendung des verheißenen Messias, 13. die Auferstehung.

Obwohl mit dieser Systematisierung von Glaubensartikeln eine große Gefahr für die Freiheit des Glaubens und der Forschung verbunden war und der Vorgang Maimuni's später erheblichem Widerspruch begegnete, blieben seine Fundamentalsätze doch in hohem Ansehen und sind sogar zum Teil in die Liturgie der Synagoge übergegangen. Ein sonst unbekannter Dichter, Daniel b. Jehuda aus Rom, hat diese zum Thema eines Hymnus, *Jigdal*, genommen, mit welchem in den jüdischen Gotteshäusern das Morgengebet eröffnet wird. Auch dem Jugendunterricht sind diese Glaubensartikel vielfach zugrunde gelegt worden, ohne daß sie jedoch eine allgemein anerkannte Geltung besäßen.

Schon damals war der Ruf Maimuni's durch seinen Mischna-Kommentar so verbreitet, daß bereits aus allen Ländern der Dia-

spora zahlreiche religiöse Anfragen an ihn gelangten. Auch in der Responsenliteratur nimmt er daher einen bedeutenden Rang ein. Es existiert von ihm, außer einzelnen Entscheidungen und Briefen und einem großen Sendschreiben an einen südarabischen Rabbiner, hebr. *Iggereth Theman* (Sendschreiben nach Jemen), noch ein umfangreiches Responsenwerk, das ausführliche Antworten über verschiedene Teile des religionsgesetzlichen Lebens enthält. In dem großen Responsum, das ungefähr in die Zeit nach Vollendung des Mischna-Kommentars fällt, wendet sich Maimuni an einen gewissen Jakob el-Fajjumi, der ihn wegen eines falschen Messias interpelliert hatte, welcher die hartbedrängten und vielfach zur Annahme des Islam gezwungenen Glaubensgenossen zu täuschen suchte. Die Antwort Maimuni's, die zugleich ein Sendschreiben an alle Gemeinden jener Länder ist, war nach vielen Beziehungen wichtig und charakteristisch zugleich. „Die göttliche Lehre“ — so beginnt er — „die wir in Händen haben, hat uns von jeher Feinde geweckt, und es wurde stets gestrebt, uns von ihr abwendig zu machen. Wir haben im Altertum gelitten, und unsere Leiden sind nicht geringer geworden, seitdem zwei neue Religionen entstanden, die christliche und mohammedanische. Welche Kluft zwischen unserer Lehre und jenen liege, ist allen Einsichtigen bekannt; aber weil sie eine Lehre der Wahrheit, darum müssen wir für die unsere dulden. Aber die Leiden werden uns nicht erdrücken: so viele Dränger sich gegen uns erhoben, sie sind zugrunde gegangen, Israels Name aber wird ewiglich bestehen. Die Leiden sind für uns ein Probierstein, und es gereicht uns zum Stolz und Ruhme, in ihnen zu bestehen.“ Nachdem Maimuni dies durch Belegstellen aus der Bibel erhärtet, fährt er fort: „Was du von jenem Apostaten berichtetest, er habe aus der Bibelstelle: „Ich werde ihn (Ismael) zu einem großen Volke machen“ u. a. die Göttlichkeit der Sendung Mohammed's zu beweisen versucht, so sind diese Beweise so trivial und lächerlich, daß selbst Mohammedaner darüber spotten.“ Den falschen Messias hält Maimuni „für einen Wahnsinnigen“. „Wie du weißt, ist die erste Bedingung der Wahrhaftigkeit des Messias, daß er an Weisheit alle überrage; blicke auf diesen Messias, welch' ein Idiot! Und er hat den vollständigen Beweis hierfür abgelegt, da er predigt, es solle jeder das Seinige weggeben und es an Arme verteilen. Die Bibel will dies nicht. „Von dem Deinigen“ (sollst du geben), aber nicht „all das Deinige“ wird gelehrt. Und wohin würde solche Torheit führen! Die Reichen würden selbst Arme werden, und man müßte ihnen wieder zurückgeben.“ Nach diesem schlagenden Argument gegen mittelalterlichen Sozialismus erzählt Maimuni noch viele andere Fälle von verschiedenen Pseudo-Messiassen, die in Fez, Cordova und Frankreich aufgetreten und großes Unheil über die dortigen

Gemeinden gebracht, um mit der Mahnung zu schließen, der verheißenen Zeit nicht vorzugreifen, sondern sie in aller Ergebung abzuwarten.

Nicht minder wichtig für seine Gesinnungen und deren wahrhaftigen Ausdruck ist ein anderes in seiner Authentizität mit Unrecht bestrittenes Sendschreiben Maimuni's, hebr. *Iggereth hasch-Schemad* (Schreiben über die erzwungene Apostasie), noch in Fez vor 1165 entstanden. Maimuni beantwortet darin die Frage eines Zeitgenossen, welcher der Religionsverfolgung nicht unterlag, wie man sich bei solchen Gefahren zu benehmen habe, ob man, um sein Leben zu retten, das Bekenntnis von Mohammed's Sendung und wahrem Prophetentum ablegen, oder ob man, selbst auf die Gefahr hin, den Tod zu erleiden, dieses Bekenntnis verweigern solle, da es mit der Verpflichtung auf die mosaische Lehre in Widerspruch stehe. „Der Entschluß, den ich mir, Freunden und Anfragenden empfehle," so lautet der Bescheid, „ist demnach, solche Gegenden zu verlassen und sich nach einem Orte zu wenden, wo man seine Religion ohne Verfolgung beobachten kann; keine Rücksicht auf Gefahren, auf Haus und Kinder darf von der Ausführung dieses Entschlusses abhalten; die göttliche Lehre steht dem Einsichtigen höher denn alle Zufälligkeiten; diese vergehen und jene besteht." Es ist bekannt, wie Maimuni in solchem Falle gehandelt, und so durfte er wohl auch den Glaubensbrüdern gleiche Gesinnung und Handlungsweise empfehlen. Nichtsdestoweniger war er keineswegs ungerecht oder intolerant gegen andere Bekenntnisse, und in dem Sendschreiben an einen aus dem Islam zum Judentum übergetretenen Proselyten sagt er ausdrücklich: „Die Mohammedaner sind nicht Heiden, wenn sie sich auch nach der Kaba, dem einstigen Sitz des Götzendienstes, bücken: ihre Absicht ist, sich vor Gott zu beugen, der Götzendienst ist aus ihrer Mitte geschwunden. Was sie ferner von idolatrischen Gebräuchen beibehalten, wie das Steinewerfen nach dem Satan u. s. w., geschieht nicht in abergläubischer Absicht, sondern sie legen ihm einen andern Sinn unter. Mögen sie gegen uns Lügenhaftes ersinnen und sagen, wir glauben, Gott habe einen Sohn, so wollen wir doch nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern der Wahrheit allein die Ehre geben und aussprechen: Die Mohammedaner glauben an die Einheit Gottes!"

Von dem gleichen humanen Geiste sind auch die anderen Sendschreiben erfüllt, sowohl das an die Gelehrten in Marseille, in welchem Maimuni die Nichtigkeit der Astrologie und astrologischer Berechnungen nachweist, als die Denkschrift über den Auferstehungsglauben, und viele andere Bescheide des lichtvollen und klaren Denkers. Ein freier, auf das Große gerichteter Geist spricht aus

diesem Briefwechsel, der seine Glaubensgenossen gern aus dem Bann des Aberglaubens erlösen und zum Quell der Lehre zurückführen möchte.

Auf demselben Untergrunde erhebt sich auch das zweite Hauptwerk Maimuni's, das einzige, das er in hebräischer Sprache geschrieben, *Mischné Thora* (Die Wiederholung der Lehre), ein Kodex der gesamten jüdischen Gesetzgebung in systematischer Anordnung und logischer Durchführung. Da das Werk aus vierzehn Büchern besteht, so wurde es auch *Sepher haj-Jad* (Buch der Vierzehn, die dem hebräischen Worte *Jad* entsprechende Zahl) und später *Jad ha-Chasaka* (Die starke Hand) betitelt, unter welchem Namen es in jüdischen Kreisen allgemein bekannt ist. Es versteht sich von selbst, daß Maimuni in einem solchen Werk genau der Regel des Talmuds folgt; ja er erklärt es ausdrücklich, daß die im babylonischen Talmud enthaltenen Vorschriften für Israel bindend seien. Nichtsdestoweniger ist er doch genötigt, hier und da besserer Erkenntnis zu folgen und von talmudischen Anschauungen abzuweichen, wo es sich um das Wesen der Dämonen, die Wirksamkeit der Zauberei, den Einfluß der Gestirne und die Deutung der Träume handelt, was für ihn natürlich nichts als purer Aberglaube ist. Die 14 Bücher seines Werkes handeln 1. von der Erkenntnis, 2. von der Liebe, 3. von den Festzeiten, 4. von den Ehegesetzen, 5. von der Heiligung, 6. von den Gelübden, 7. von den Saaten, 8. vom Tempeldienst, 9. von den Opfern, 10. von der Reinheit, 11. vom Schadenersatz, 12. vom Kauf und Verkauf, 13. von den Gerichten, 14. von den Richtern. Jedes Buch zerfällt in Halachot, deren Name zu Anfang angegeben ist, und von diesem wieder jede einzelne in Kapitel und Paragraphen.

Zehn Jahre hat Maimuni unablässig an diesem Riesenwerk gearbeitet, das selbst in der talmudischen Literatur einzig dasteht und das allein genügt hätte, seinen Nachruhm zu sichern. „Ich habe hier ein Werk ausgearbeitet“, so heißt es in der später vielfach angegriffenen Vorrede, „daß, wenn du die Bibel gelesen und dich mit diesem Buche vertraut gemacht hast, du den Talmud wohl entbehren kannst, da du sodann vollständig in Kenntnis gesetzt bist von dem Inhalt des Judentums, wie es sich talmudisch herausgebildet.“ Man darf aber nicht glauben, daß Maimuni wirklich die Absicht gehegt habe, durch sein Werk den Talmud zu verdrängen; nichts lag ihm ferner und nichts konnte ihn mehr betrüben, als wenn er dieser Ansicht bei Zeitgenossen begegnete. „Wisse, mein Freund“, schreibt er einmal an einen solchen, „daß ein jeder, der ein Buch über Religionsgegenstände oder andere Wissenschaften unter den alten Philosophen und Aerzten schrieb, stets einen von zwei Wegen eingeschlagen hat, entweder den des Kompendiums

oder den des Kommentars. Das Kompendium pflegt feste Entscheidungen ohne Frage und Antwort oder Beweis aufzustellen; der Kommentar dagegen stellt die feste Entscheidung an die Spitze, läßt anderes folgen, was damit einen Widerspruch zeigt, die Fragen über jedes, die Antworten, den Beweis für die Wahrheit des einen und die Falschheit des andern, die Richtigkeit dieses, die Unrichtigkeit jenes. Das letzte ist die Weise des Talmuds; denn der Talmud ist ein Kommentar zur Mischna; ich aber habe keinen Kommentar, sondern ein Kompendium in der Weise der Mischna geschrieben.“ Wiederholt verteidigt sich Maimuni gegen den Vorwurf, als habe er das Talmudstudium aufheben oder auch nur beschränken wollen; seine Absicht sei nur gewesen, denen, „die die Tiefen des Talmuds nicht durchdringen, und über das Erlaubte und Unerlaubte sich nicht ausreichenden Bescheid aus ihm verschaffen können“, einen Führer durch dies Labyrinth an die Seite zu geben.

Von welchem Standpunkt einer vorgeschrittenen Zeit man auch das Ganze betrachte, man muß sagen, daß Maimuni seine Absicht völlig entsprechend durchgeführt und daß sein Weg der einzig richtige war, um Plan und Ordnung in das Studium der jüdischen Religionswissenschaft zu bringen. Es ist kaum abzusehen, wie sich dieses Studium entwickelt hätte, wenn es in den ausgetretenen Wegen verharrt wäre, die seit Jahrhunderten von Lehrern und Schülern eingeschlagen worden, wenn nicht Maimuni dieses Chaos gelichtet und durch sein Kompendium die Geister in neue Bahnen gelenkt hätte. Wohl ist es wahr, daß eine solche Schematisierung, wie sie von ihm schon bei der Aufstellung von Glaubensartikeln versucht worden, dem freien Geiste des Judentums und der Forschung eigentlich fremd war, daß sie die geschichtliche Entwickelung außer Acht ließ und alle Gebote und Vorschriften als gleichwertig hinstellte, daß sie endlich die zeitgemäße Ausbildung hemmte und die Möglichkeit beschränkte, dem Fortschritt künftiger Zeiten Einfluß und Eingang in dies abgeschlossene System von Halachot und Paragraphen zu gestatten; allein allen diesen Vorwürfen gegenüber steht die Tatsache, daß das Bild Maimuni's nur aus seiner Zeit herauszukonstruieren ist, daß wir seine Arbeit nur im Zusammenhang der Anschauungen und Ziele seiner Zeitgenossen verstehen und würdigen können, und daß ihm somit die geschichtliche Betrachtung als solche ebenso fremd sein mußte, wie sie fast dem gesamten Mittelalter fernstand.

Als einen Vorläufer zu diesem das ganze israelitische Religionsgebäude umfassenden Werke hatte Maimuni kurz vorher eine Schrift: *Kitâba-sch-Scharâ'i'* (hebr. *Sepher ham-Mizwoth*, Buch der Gesetze) über die 613 biblischen Ge- und Verbote in arabischer Sprache ge-

schrieben, in der, entgegen früheren Zählungen, sämtliche Gesetze in systematischer Art nach 14 voraufgeschickten Grundsätzen, *Schoraschim*, aufgeführt wurden. Auch diese Schrift wurde dreimal ins Hebräische übertragen und vielfach angegriffen, wie sein *Mischné Thora*, das bei Lebzeiten wie nach dem Tode Maimuni's eifrig bekämpft und ebenso eifrig studiert wurde. Mehr denn 70 Superkommentare sind gewiß das beredte Zeugnis für das Studium, welches diesem grundlegenden Werk in späterer Zeit gewidmet wurde.

In all seinen bisherigen Schriften hatte sich aber Maimuni nicht nur als frommer Gesetzinterpretator, sondern auch als tiefgehender Denker gezeigt. Schon die Einleitung zu dem *Mischné Thora* gibt eine kurze Religionsphilosophie als wesentliche Grundlage der gesamten Lehre, und im Mischnakommentar hinwiederum gibt er bei Erklärung des Traktats von den *Sprüchen der Väter* ein System der Ethik. Als oberstes Prinzip derselben gilt die Willensfreiheit. Es gibt keine Vorausbestimmung und Gottes Allmacht kennt die Macht des Menschen, ohne sie zu leiten. Der Mensch soll das Gute aber nicht um des Lohnes, sondern um seiner selbst willen und aus Liebe zu Gott suchen. Dann stehe der unsterblichen Seele Vergeltung im Jenseits bevor. Die höchste Lust und das höchste Gut hienieden sei die Erkenntnis der Wahrheit und diese Glückseligkeit gleichbedeutend mit Gotteserkenntnis. Bei dem tugendhaften Verhalten komme es darauf an, die rechte Mitte zu treffen. Im übrigen folgt Maimuni auch in seiner Ethik dem griechischen Philosophen, der die Tugenden in ethische und dianoëtische einteilt.

Es war aber klar, daß damit das Streben Maimuni's nicht erschöpft sein konnte. Dem Prinzip entsprechend, von dem er ausgegangen, mußte der Systematisierung des Religionsgesetzes auf wissenschaftlicher Grundlage der Versuch einer Auseinandersetzung und Versöhnung zwischen der geoffenbarten Religion und der griechisch-arabischen Philosophie folgen. Und in der Tat ließ Maimuni etwa zehn Jahre nach Vollendung des *Mischné Thora* sein religionsphilosophisches Hauptwerk: *Dalâlata-l-Chaïrin* (hebräisch *Moré Nebuchim*, Führer der Verirrten) folgen. Man darf dieses Werk als die hervorragendste Schöpfung der jüdisch-philosophischen Literatur im Mittelalter und zugleich auch als die letzte Entwickelungsphase der philosophischen Studien bei den Juden bezeichnen. Der *Moré* brachte diese Studien in eine neue Bahn, indem er die bisher nur neben anderen Systemen geduldete peripatetische Lehre zur philosophischen Selbstherrscherin unter den Juden erhob und diese dazu befähigte, die Vermittler zwischen der griechisch-arabischen Philosophie und der im christlichen Europa herrschenden Scholastik zu werden. Innerhalb des Judentums übte er

aber einen Einfluß aus, der die peripatetische Spekulation überdauerte.

Das Werk, welches ein philosophisches System vielmehr voraussetzt als aufstellt, ist in drei Teile geteilt, deren erster in 76 Kapiteln die Lehre von den Attributen Gottes, von den in der Bibel vorkommenden göttlichen Namen, sowie von den dieselbe Materie behandelnden Lehrsätzen und Meinungen der herrschenden philosophischen Schulen, besonders der Mutakallimun, behandelt. Der zweite, 46 Kapitel enthaltende Teil beginnt mit Erläuterungen über die aristotelische Philosophie und schließt hieran die Lehre von der Präexistenz der Welt, von der göttlichen Offenbarung und Prophetie. Die weitere Ausführung des prophetischen Wirkens eröffnet der dritte, 45 Kapitel umfassende Teil, der überdies noch die göttliche Providenz und zum Abschluß die Gründe der biblischen Gesetzgebung erörtert. Indem Maimuni von exegetischer Tendenz ausgeht, weist er seinem Werke sofort die richtige Stellung an, eine rationelle Theologie auf spekulativer Grundlage zu begründen.

Die Art und Weise, wie dieser klare und scharfe Denker sein Vorhaben ausgeführt und im Geiste seiner Zeit auch vollendet hat, kann den Gang seiner philosophischen Weltanschauung wie seiner religiösen Gesinnung gleichermaßen illustrieren. Natürlich beginnt er damit, die „Verirrten“ zu einem reinen Gottesbegriff zu führen. Die Lehre von den göttlichen Attributen erläutert er in negativem Sinne, da eine Eigenschaft nicht vollkommen dem Wesen zu eigen sein könne, sondern in gewissem Sinne erst an dieses herantrete. Bei Gott aber komme nichts hinzu; alles sei in ihm unteilbar geeint, während die Erwähnung von Eigenschaften einerseits eine gewisse Teilung voraussetze, andererseits eine zusammengesetzte Einheit, nicht eine in sich geschlossene, wie die Gottes, behaupte. Die reine Geistigkeit Gottes ist ihm die Grundlage des Judentums. Er will daher den Gottesbegriff in keiner Weise beschränken und bloß verneinende Attribute gestatten, so daß nur die höchste Abstraktion als die allein würdige philosophische Anschauung betrachtet werden könne. Die Beweise Maimuni's für das Dasein, die Unkörperlichkeit und Einheit Gottes sind mit Ausnahme eines einzigen, des kosmologischen, dieselben, welche Aristoteles in seiner Physik und Metaphysik gegeben; in dem kosmologischen Beweis aber folgt er wahrscheinlich dem arabischen Philosophen Avicenna. Von der aristotelischen Grundlage des Begriffes von Gott als primus motor aus gelangt Maimuni zur Betrachtung der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott. Während er in astronomischem Wissen weit über Aristoteles hinaus ist, folgt er diesem unbedingt in den physischen Ansichten von einer sublunaren und jenseitigen Sphärenwelt, von der diesseitigen beständig die Formen wechselnden

Materie der vier Elemente und der jenseitigen, die eine Form unwandelbar festhaltenden Materie des fünften Körpers; erst die Frage nach der Art, wie Gott die Sphären bewege, trennt Maimuni von seinem Meister und läßt ihn den neuplatonisch angehauchten Satz aufstellen, daß es eben so viele Intelligenzen gebe als Sphären, deren oberste, „der tätige Verstand", indem sie die Formen spende, selbst Form, da sie den Geist verwirkliche, selbst Geist sein müsse. Auch in seiner Ansicht von der Schöpfung der Welt tritt Maimuni dem griechischen Weisen entgegen, dessen Beweise er nur anführt, um sie zu bekämpfen. Behauptet dieser, daß die Schöpfung aus einem vorhandenen Stoff hervorgegangen sein müsse, und daß der Geist Gottes nur diesen Stoff gestaltet habe, so veranlaßt ihn seine religiöse Ueberzeugung, obwohl die Worte der Schrift auch im Sinne der Philosophie gedeutet werden könnten, die Schöpfung aus dem Nichts anzunehmen, zumal die entgegengesetzte Ansicht das Wunder ausschließe, dessen die theologische Anschauung unmöglich entbehren könne. Was nun die göttliche Providenz anbelangt, so schließt sich Maimuni weder den von ihm ausführlich dargestellten Ansichten Epikur's und seiner Schule noch der aristotelischen, weder der Ascharija noch der Mutazila, sondern der biblischen Anschauung an, nach der der Mensch vollkommen frei und Gott vollkommen gerecht sei, so daß alles Gute, was dem Menschen begegne, als Lohn, alles Böse als Strafe erscheine. Die göttliche Providenz richte sich nach dem Grade der göttlichen Einwirkung auf die Dinge; durch seinen unsterblichen Geist stehe der Mensch in direkter Verbindung mit dem absoluten Geiste und erringe sich so die Providenz Gottes, dessen Wissen das Unendliche umfasse. Von dieser Lehre aus ist der bereits angedeutete ethische Standpunkt Maimuni's begreiflich, nach welchem das Denken und Erlangen wahrer Einsicht in göttlichen Dingen Selbstzweck und höchste Vollkommenheit sei. Durch sie erreiche man Unsterblichkeit, durch sie werde der Mensch allererst zum Menschen. Den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht nach Maimuni natürlich derjenige, der all sein Denken und Tun auf Vervollkommnung in göttlichen Dingen richte. Die höchste Stufe, die der Prophetie, ist das sittliche Ideal Maimuni's. Seine besondere Morallehre schließt sich ganz an die Meinungen des Aristoteles an und zeichnet sich demgemäß durch ihre sittliche Würdigkeit und ihren ethischen Geist aus. Sie bildet auch die Brücke zu seiner Ausgleichung der Philosophie mit der Bibel, deren pädagogische und philosophische Bedentung er zuvor in das rechte Licht stellt, um danach seine Ausgleichungsversuche bei den Attributen zu beginnen, mit denen Gott in der Bibel erscheint, und die ihm nur sinnlich klingende Bezeichnungen für geistige Dinge sind.

Die Worte drücken verschiedene, untereinander verwandte Begriffe aus, von denen der eine das sinnliche, der andere das geistige Moment bedeute. So heben sich für ihn alle Schwierigkeiten, die zwischen dem Literalsinn der Bibel und der philosophischen Weltanschauung bestehen, sowohl in der Lehre von dem Dasein und der Vollkommenheit Gottes als in den Anschauungen von der Prophetie, die er für eine in der Menschennatur begründete Stufe der Vollkommenheit, als eine Einwirkung Gottes durch Vermittelung der wirkenden Intelligenz auf das Erkenntnisvermögen und durch dieses auf die Einbildungskraft erklärt. Die höchste prophetische Stufe hat nach ihm Mose erklommen, da er keiner Mitwirkung der Phantasie bedurfte, um die mitgeteilte Erkenntnis zu verkünden. Von dieser geistigen Höhe ist nur ein Schritt zur Offenbarung, die ja auch ein rein geistiger Akt, die Erhebung des menschlichen Geistes zum allwaltenden Gottesgeiste, gewesen sei. Die Art, wie Maimuni seine philosophischen Errungenschaften mit den biblischen und talmudischen Traditionen in Einklang zu bringen sucht, ist im einzelnen so besonnen, so klar und auch so freisinnig, daß sie den bedeutendsten Teil des Werkes ausmacht. Sie führt ihn über das Gebiet der rein wissenschaftlichen Spekulation zur Betrachtung der praktischen Seite der Bibel, d. h. der Gesetzgebung, im dritten Hauptteil seines Werkes. Aber hier ist es nicht so sehr die befriedigende Lösung der Aufgabe als vielmehr die schwerwiegende Tatsache, daß Maimuni überhaupt es gewagt hat, den Gründen der Gesetze nachzuforschen, was seinen Untersuchungen so hohen Wert verleiht. Er teilt sämtliche 613 Ge- und Verbote in 14 Klassen ein und sucht die tieferen Gründe derselben, soweit es sich nicht um Fundamentalwahrheiten handelt, nachzuweisen. Auch hier hat Maimuni nicht alle Konsequenzen gezogen, die aus seiner philosophischen Weltanschauung und seiner religiösen Gesinnung herzuleiten gewesen wären. Vielen Gesetzen schiebt er örtliche oder historische Gründe unter, andere erklärt er aus dem Verlangen, den abergläubischen Annahmen der alten Zeit und eines mythischen Urvolkes der Ssabier entgegenzutreten. Mit einer solchen Begründung hat aber Maimuni vielen dieser Gesetze, sofern sie noch Geltung hatten, eigentlich den Boden entzogen. Er mochte dies wohl selbst fühlen, da er das religiöse Moment der gesamten Gesetzgebung wiederholt und eifrig betont und am Schlusse seines Werkes feierlich deren dauernde Verbindlichkeit für Israel verkündet.

Wenn Maimuni dieses als die „wahre Wissenschaft der Thora“ bezeichnet, so hat er das Richtige getroffen, indem der *Moré* unzweifelhaft das bedeutsame Fundament einer rationellen jüdischen Theologie auf spekulativer Grundlage ist, das über Gott, Welt, Vorsehung, Offenbarung und Gesetzgebung belehrenden Aufschluß

geben soll. Seine Zusammenfassung der Grundlehren der arabischen Theologie (Kalâm) und Philosophie hat bleibende geschichtliche Bedeutung. Maimuni ragt nicht über das Mittelalter hinaus; er stellt aber wohl die Spitze dessen dar, was das Judentum damals erreichen konnte. Mannigfache Analogien bietet sein Leben und Schaffen zu dem des arabischen Freidenkers Averroës, mit dem er auch vielfach in Beziehung gebracht wurde. Averroës oder Ibn Roschd war ein älterer Zeitgenosse Maimuni's, ein aristotelischer Philosoph, der in jener Periode einer fanatischen Reaktion im Islam wegen seiner philosophischen Anschauungen viel Ungemach zu ertragen hatte. Averroës mußte sich schließlich der Macht der herrschenden Ueberzeugungen beugen. Er schrieb seine Kommentare zu Aristoteles etwa zu derselben Zeit, als Maimuni an seinem „Führer der Verirrten“ arbeitete. Seine Schriften haben sich, sowohl im Original als in Uebersetzungen, vorzugsweise durch Juden erhalten. Das Endziel beider war, den Meister von Stagira zum philosophischen Alleinherrscher in der Moschee wie in der Synagoge zu erheben. Wie dann auch noch die Kirche hinzutrat, wird in einem folgenden Abschnitt des weitern zu erzählen sein.

Der medizinischen Schriften Maimuni's ist bereits gedacht worden. Auch in ihnen tritt sein Hang zum Systematisieren und Schematisieren erkennbar hervor. Für die medizinische Wissenschaft dürften sie kaum mehr als historischen Wert haben. In diesem methodischen Sinn bearbeitete er die Schriften des Galenus und sammelte seine medizinischen Aphorismen, die in hebräischer Uebersetzung unter dem Titel *Pirké Mosché* (Abhandlungen des Moses) erschienen sind, sowie seine Abhandlung über die Gifte und die Hygiene. Es scheint, daß Maimuni den Wissensstoff der Heilkunde in derselben Weise wie die Religionswissenschaft kodifizieren wollte.

Auch mehrere kleinere philosophische Schriften, die sämtlich durchaus auf aristotelischer Grundlage stehen, gehören der spätern Lebensperiode Maimuni's an, so eine Abhandlung über die Glückseligkeit, hebräisch *Perakim be-Hazlacha*, und eine über die philosophische Idee der Einheit Gottes, hebräisch *Maamar haj-Jichud*. Von anderen ist es zum Teil festgestellt, daß sie dem gefeierten Lehrer bloß untergeschoben sind, zum Teil, wie bei einzelnen Sendschreiben, ist der Streit über die Echtheit noch nicht beendet.

Man kann das ganze Schaffen dieses ernsten Denkers unter dem Gesichtspunkte des einen Wortes zusammenfassen, das er allen Bedenken gegenüberstellt, die sich gegen sein religionsphilosophisches Werk erhoben: „Kurzum, ich bin nun einmal so. Wenn mich der Gedanke drängt und ich kann ihn bloß in der Weise darstellen, daß er Einen unter Zehntausenden, einen Denkenden befriedigt

und fördert, während er vielleicht der großen Masse unerträglich scheint, so spreche ich offen und kühn das Wort aus, das den Vernünftigen erleuchtet, mag mich auch der Tadel der unwissenden Menge treffen!"

So war Maimuni, der Mann „der starken Hand", ein Held des reinen Denkens, des edlen Wollens, durchglüht von der Begeisterung für seinen Glauben, von der Liebe zur Wissenschaft, voll erhabener sittlicher Ideen und Intentionen, voll milder Wärme und Wohlwollen gegen Andersgläubige, ein weitausschauender Denker, in dem alle Strahlen der untergehenden spanischen Glanzepoche noch einmal zu einem harmonischen Lichtbilde sich vereinigen.

* *
*

Ueberblicken wir diese spanische Periode, deren Höhepunkt mit dem Auftreten Maimuni's erreicht ist, noch einmal nach ihren Leistungen und Bestrebungen, so bietet sie uns das Bild einer Epoche, in der alle Kräfte eines Volkes, wie von einer geheimen Inspiration beflügelt, sich plötzlich zu entfalten beginnen. Ein reicher Blütensegen ergießt sich über die Literatur; es sprießt und keimt; und dann kommt der Tag der Ernte, wo die Früchte heimgetragen werden, an denen noch ferne Geschlechter ihre Zehrung haben. Wie in der Natur, so folgt auch in der Geschichte und in der Literatur endlich auf den früchtereifen Herbst der kahle, eisige Winter, wo alle Kräfte zu ruhen scheinen, während sie im Geheimen für den kommenden Frühling schaffen und weben.

Die drei Jahrhunderte der spanisch-arabischen Literatur bieten reiche Resultate der Wissenschaft wie der Poesie. Die hebräische Sprachkunde wird zu einer selbständigen Wissenschaft nach eigenen Gesetzen erhoben; Männer wie Jehuda b. Koreisch, Menachem b. Sarûk, Dûnasch b. Labrât, Jehuda Chajjûg und Jona ibn Ganâch begründen und fördern diesen Wissenszweig, dessen Blüte hinwiederum die Bibelexegese befruchtet, welche tief in den Sinn des Schriftwortes eindringt und schließlich mit Abraham ibn Esra die höchsten Probleme desselben in den Kreis der Erörterung zieht. Die Philosophie, von dem Neuplatonismus ausgehend, wird durch eine Reihe schöpferischer Denker, wie Saadja, Gabirol, Jehuda ha-Levi, Abraham b. David und Maimuni zur Höhe der arabisch-aristotelischen Spekulation erhoben, und die wissenschaftliche Theologie wird durch den letztgenannten Denker angebahnt und ausgebaut. „In einer bestimmten Reihenfolge der Entwickelung, in der Theologie des Aristoteles, den Schriften der Lautern Brüder und den Werken Maimuni's hat ein byzantinischer Christ, haben edle Muslim im Osten und ein über sein Jahrhundert hinausragender Jude in Spanien daran gearbeitet,

die Grundanschauung von der Harmonie des Alls stets wach zu erhalten.“ Erst dadurch regte das Studium der Philosophie die christliche Welt an und rief im zwölften Jahrhundert die Scholastik wach. Nicht minder wichtig sind die Resulsate der medizinischen Forschungen, denen so viele dieser Männer mit Eifer oblagen, der mathematischen und astronomischen Studien, die sie betrieben. „Während man bei dem Wiederaufleben der geschichtlich-mathematischen Studien ziemlich allgemein ausschließlich den Arabern die Rolle beilegte, indisch-griechisches Wissen dem Abendlande übermittelt zu haben, hat auch in dieser wichtigen Frage, durch deren Beantwortung ein Zeitraum von gegen 700 Jahren ausgefüllt wird, die Neuzeit gerechter urteilen gelernt. Zwei fast ganz vernachlässigte Völkerstämme sind es, die byzantinischen Christen und die Juden, die nunmehr hervortraten. Ein französischer Jude lieferte uns einen Näherungswert für gewisse Irrationalitäten, der ein bedeutendes historisches Interesse bieten dürfte, ein spanischer Jude wendet, der erste, die Dezimalbrüche beim Ausziehen der Quadratwurzel an. . . . Auch in der Geschichte der Kosmographie verdienen die Juden genannt zu werden, da ihnen die Erhaltung und Bewahrung des vielleicht geistreichsten aller antiken Weltsysteme, des eudoxischen, zu danken. Am schärfsten hat im Mittelalter Maimuni darüber nachgedacht.“ Und auch dies sei nicht vergessen, daß die spanischen Juden die Vermittler zwischen den arabischen und den europäischen Wissenschaften waren, daß sie durch ihre hebräischen Uebersetzungen manche Schätze der arabischen Literatur, die sonst vielleicht untergegangen wären, gerettet und erhalten haben.

Zuletzt, doch nicht als die letzte, sei die Poesie genannt, die einen weiten Kreis der Blüte und Reife in diesen drei Jahrhunderten beschreibt, in dem alles Große und Schöne aufsprießt, das die Weltpoesie gezeitigt. Dichter wie Salomo Gabirol, Mose b. Esra und Jehuda hal-Levi bezeichnen die verschiedenen Wandelungen und Entwickelungsstadien des poetischen Empfindens von den gotttrunkenen Entzückungen einer in überschwänglichen Gefühlen schwelgenden Dichterseele bis zu den ernsten Meditationen über die Vergänglichkeit des Lebens und den erhabenen Hymnen auf die Majestät des Herrn, von stürmischen und weltfeindlichen philosophischen Dichtungen bis zu den lieblichen, schmelzenden Liedern der Liebe und süßer Hingebung, von düsteren Klagetönen über das Elend und die Verbannung bis zu den frohen Jubelhymnen auf die gottverheißene Zukunft Israels, des Tempels und der Zionsstadt.

## IV. Bibelerklärer und Talmudforscher.

Zwei Ströme ziehen aus dem Talmud als der Quelle seines geistigen Lebens durch das jüdische Mittelalter, deren Lauf und Richtung durch die Eigenart des Gebietes bestimmt wurden, durch das sie ihren Weg nahmen: der eine zieht durch das Reich des Islam, der andere durch die Lande der Christenheit. Dem Laufe des einen sind wir bereits gefolgt, und wir haben gesehen, wie unter der Herrschaft des Islam die Juden überall, wo die Fahne des Propheten wehte, eine sichere Ruhestätte fanden, eine friedliche Entwickelung ihres geistigen Lebens anbahnen konnten. Sowohl die Stammesverwandtschaft als die offen ausgesprochene Begründung der mohammedanischen Lehre durch die mosaische bildeten einen gewissen innern Zusammenhang zwischen Arabern und Juden, der in Spanien unter dem Chalifat der Abbassiden sogar zu einer Verschmelzung mit dem Geistesleben der Nation führte, welche für die arabische wie für die jüdische und in ihren Resultaten auch für die allgemeine Literatur bedeutungsvoll geworden ist.

Anders gestaltete sich das Leben der Juden in den Ländern, wo die Kirche herrschte, also vornehmlich in Italien, Frankreich und Deutschland, wohin sie schon mit den Römern in früher Zeit gezogen waren. Hatte der Islam in seiner Abhängigkeit vom Mosaismus ein Band gefunden für die Vereinigung mit dem Volke der Bibel, so sah die mittelalterliche Kirche gerade in dieser Abhängigkeit ein Hindernis für jede Annäherung an die Juden, die sie bekämpfen und vernichten mußte, weil ihr deren ganze Existenz als ein stillberedter Protest gegen ihre Lehren erschien, weil sie die Bibel in ihrem Sinne auslegen mußte, weil sie endlich kein anderes Bekenntnis neben sich dulden konnte. Während der Islam in seiner Blüteperiode das Aufblühen der Wissenschaft begünstigte, wurde diese oft von der Kirche verfolgt oder höchstens als ihre Magd geduldet, sofern sie nicht etwa in Widerspruch gegen deren Dogmen zu treten wagte.

Demgemäß gestaltete sich auch das geistige Leben der Juden. Während sie, ehe das Christentum seinen siegreichen Einzug gehalten hatte, unangefochten inmitten der Völker gelebt, begann mit der Herrschaft der Kirche ihre Leidenszeit und währte in ununterbrochener Folge bis zum Ausgang des Mittelalters. Unter solchen Bedingungen kann eine gedeihliche geistige Entwickelung sich nicht vollziehen, kann eine Literatur unmöglich zur Blüte gelangen. Es dreht sich natürlich alles Leben und Schaffen um den Talmud und gelangt dadurch zu einem gewissen Stillstand, der für die Folge von verhängnisvoller Bedeutung werden muß. „Im rollenden Triumphe“ rauscht der eine Strom dahin; er wird sicher in das

große Weltmeer münden, während der, dessen Laufe wir nun folgen werden, immer mehr sich verengt und schließlich zu einem stillen Bächlein wird. Trotzdem erblicken wir aber auch in dieser Strömung eine innere Entwickelung jener immensen Geistesarbeit, die sich Jahrhunderte hindurch um das Studium des Talmuds und der Religionsquellen lagert.

Als eine merkwürdige Erscheinung muß es betrachtet werden, daß beide Strömungen innerhalb der Judenschaft nebeneinander hergehen, ohne sich zu treffen oder zu befruchten. Der Einfluß der spanischen Periode auf die Juden in Frankreich, Italien und Deutschland ist ein geringer; nur dunkle Spuren führen auf seinen Weg. Ja, dieser würde überhaupt unkenntlich sein, wenn er nicht durch den Süden Frankreichs, die liederreiche Provence, geführt hätte, die als die Vermittlerin zwischen der jüdisch-spanischen Bildung und dem deutsch-französischen Talmudstudium erscheint. In den Hintergrund tritt dagegen in dieser Zeit Italien, von wo aus angeblich ein Kaiser Karl (der Große oder der Kahle), und zwar aus Lucca die erste jüdische Gelehrtenfamilie, Kalonymos und Meschullam, dessen Sohn, etwa 787 nach Deutschland gebracht, und durch sie die Wissenschaft in jene Länder verpflanzt haben soll.

Aber erst mit dem zehnten Jahrhundert, ungefähr zu derselben Zeit, wo in Spanien die ersten Keime dieser Wissenschaft hervorsproßten, treten auch in Deutschland, Frankreich und Italien sichere Spuren von gelehrtem Schaffen in die Erscheinung. Allerdings nur sporadisch hie und da auftauchend, immerhin aber doch bedeutsam genug, um auf eine erhöhte geistige Regsamkeit zu schließen, die nach dem Untergang des Gaonats allenthalben sich des europäischen Judentums bemächtigte. Auf welchen Wegen die Wissenschaft aus dem Orient nach Europa gewandert, ist in der Nacht der Zeiten verhüllt; aber die Vermutung scharfsinniger Forscher, aus der Richtung, die diese Wissenschaft in dem einen wie in den anderen Ländern eingeschlagen, auf zwei Wege zu schließen, deren einer aus Palästina über Italien nach Deutschland und Frankreich führt, während der andere aus Babylon nach Nordafrika und Spanien geht, diese Vermutung gewinnt im Verlauf der Entwickelung immer mehr an innerer Wahrscheinlichkeit. Die wenigen Spuren geistigen Lebens in Italien aus dem achten, neunten und zehnten Jahrhundert weisen deutlich auf Palästina und selten (wie bei jenem mystischen „Meister der Geheimnisse", Ahron) auf Babylon hin; die jüngeren Midraschim, als deren Heimat Italien anzusehen, die pseudepigraphischen Geschichtsbücher, die nach palästinensischen Vorbildern gearbeitet, die Richtung der synagogalen Poesie vor allem, sodann der Bibelexegese, wie sie in Sabbatai Donnolo, und des Talmud-

studiums, wie sie in gelehrten Rabbinen jener Zeit, vor allem in Israel b. Malkizedek aus Siponto, hervortritt, führt auf Palästina als ihr Ursprungsland zurück. Bis gegen Ende des elften Jahrhunderts tritt aber in Italien kein schöpferischer Geist in der neuhebräischen Literatur auf.

Dagegen erscheint die Wissenschaft des Judentums schon um die Wende des Jahrtausends in Deutschland und Nordfrankreich, das mit dem Namen *Zarphath* bezeichnet wird im Gegensatz zu Spanien *Sepharad* und zu Westdeutschland *Aschkenas*; die geistige Nacht beginnt sich zu lichten, die vordem über diesen Ländern gelagert und nur selten durch einzelne Lichtstrahlen erhellt ward, und schon blinken helle Sterne am Horizont der Wissenschaft. Ja, als eine „Leuchte des Exils" wird zu jener Zeit Gerschom b. Jehuda bezeichnet, der aus Lothringen, wo als eine der ersten Autoritäten sein Lehrer Jehuda b. Meïr, auch Leontin, genannt wird, nach Mainz gekommen und dort 1028 gestorben ist. Er war natürlich vorzugsweise talmudischer Gelehrter; vor ihm lag das weite Gebiet des Talmuds offen, und er beherrschte es mit sicherer Kenntnis und umfassendem Blick; seine Kommentare zu einzelnen talmudischen Traktaten müssen in jener Zeit maßgebend gewesen sein. Aber auch in der Bibelexegese, Masora und Lexikographie war Gerschom bewandert, und als religiöser Dichter von *Selichoth* ist er bekannt. Seine eigentliche Bedeutung ruht aber in den Verordnungen, *Tekanoth*, durch die er das soziale Leben seiner Glaubensgenossen geregelt hat. Er erhob die Monogamie zum Gesetz und machte die Ehescheidung von der Einwilligung beider Ehegatten abhängig, er milderte die Vorschriften über die Proselyten und die zur Religion der Väter reuig wiederkehrenden Glaubensbrüder; ja er sprach sogar einen Bann aus über den, welcher einen fremden Brief ohne Einwilligung des Adressaten öffnet und liest. So darf Gerschom wohl als einer der Begründer der Kultur unter den deutschen und französischen Juden angesehen werden, die seine Verordnungen zum Gesetz erhoben haben, und denen er Wege und Ziele für die fernere Entwickelung vorgezeichnet hat.

Sein Bruder Machir (1030) wird gleichfalls als Schriftgelehrter genannt, und ihm die Abfassung eines talmudischen Wörterbuches zugeschrieben. Von sonstigen Zeitgenossen dieser beiden Männer verlautet nur weniges. Einzelne Pijjut- und Selicha-Dichter, wie Meschullam b. Kalonymos, Simon b. Isaak b. Abun aus Mainz, dessen Festpoesien und Bußgebete sich durch Frankreich und Deutschland, ja sogar bis nach dem slavischen Osten verbreitet haben, ziehen vorüber, die die Leiden ihres Volkes in schwerfälligen Gedichten beklagen, welche mehr des Inhalts als der Form wegen ergreifen; hie und da erklingt der Name eines Gelehrten, eines

Lehrhauses; — aber eine bedeutende und eingreifende Wirkung geht von ihnen auf die Gesamtheit nicht aus. Städte wie Lunel, Narbonne, Montpellier, Béziers werden als Sitze jüdischer Geistestätigkeit in Südfrankreich, Metz, Worms und Mainz in Deutschland genannt. Das Lehrhaus in Narbonne soll einem babylonischen Gelehrten, gleichfalls des Namens Machir, seinen Ursprung verdanken, der mit einer Gesandtschaft, die Karl d. Gr. an den Khalifen Harun Ar-Raschid geschickt, nach Frankreich gekommen sein soll, und der als der Stammvater angesehener Gesetzeslehrer des nächsten Jahrhunderts gilt. In dem zweiten Drittel des 11. Jahrhunderts geht aus diesem Lehrhause Mose ha-Darschan (der Prediger) hervor, der das Gebiet der Bibelforschung auf dem Boden der alten Midraschliteratur dort zuerst betreten hat. Er ist freilich nur aus Ausführungen späterer als Verfasser von Erläuterungen zu talmudischen Traktaten und Kommentaren zu biblischen Büchern bekannt, in denen er teils Wort- und Sacherklärungen, teils ältere Haggadas und eigene Auslegungen zum Genesis in haggadischer Manier mitteilte, und die wahrscheinlich später unter dem Titel *Bereschith Rabbathi* von anderen gesammelt wurden. Die neuere Kritik hat auch den Zusammenhang zweier jüngerer Midraschwerke mit diesem Gelehrten nachgewiesen. Auch Joseph b. Samuel Tob-Elem (Bonfils) aus Limoges und Elia ha-Saken (der Alte) scheinen dieser Zeit anzugehören, deren vornehmste Aufgabe es wohl gewesen ist, das überkommene Erbe einer großen Vorzeit zu sichten und zu sammeln. Joseph Tob-Elem wird hauptsächlich als Redakteur und Abschreiber talmudischer Schriften, des *Seder Thannaïm wa-Amoraïm* und der Rechtsgutachten der Gaonim, genannt, dann aber auch, ebenso wie jener Elia, als ein für sein Zeitalter bedeutender Dichter, der durch den Schwung der Gedanken die Zeitgenossen überragt, ohne jedoch die jüdischen Dichter Spaniens auch nur im entferntesten zu erreichen.

Zu dem Darschanim wird außerdem noch Simon, der Herausgeber des *Jalkut Schim'oni* gezählt, dessen Herkunft noch nicht authentisch festgestellt ist, und der in dieser umfassendsten aller Midraschsammlungen sämtliche ihm aus mehr als 50 älteren Werken bekannte haggadischen Aussprüche zusammenstellte und an die Ordnung der Bibelverse reihte. Das Verdienst, das er sich dadurch erworben, daß er die Trümmer der älteren und jüngeren Haggada gesammelt, ist ein nicht geringes. Sein wahrscheinlich aus dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts herrührendes Werk war lange das umfassendste Hilfsmittel für die Kenntnis des gesamten Schatzes der Haggada, und hat den haggadischen Midrasch, den ein Zeitgenosse, Tobia b. Elieser, in Castoria, einer Stadt des heutigen Bulgarien, wahrscheinlich zur selben Zeit oder etwas

früher lebend, unter dem Titel *Lekach tob* (Die Gute Lehre) angelegt, fast gänzlich verdrängt. Dieser Midrasch, der später irrtümlich die *Kleine Pesiktha* genannt wurde, erstreckte sich jedoch nur auf den Pentateuch und die fünf Megillot und besteht, zwischen Midrasch und Hermeneutik hin- und herschwankend, größtenteils aus Excerpten aus der im weitesten Umfang benutzten Traditionsliteratur, zu der dann noch die Erläuterungen des Autors kommen. In das gleiche Gebiet gehört auch der aus späterer Zeit stammende sog. *Midrasch hag-gadol,* dessen Handschriften erst in neuerer Zeit aus Jemen gebracht wurden und der viele wichtige Beiträge zum thannaïtischen Midrasch enthält, ferner die aus dem ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts herrührende Kompilation von Midraschim zum Pentateuch: *Sechel tob*, als deren Verfasser Menachem b. Salomo (1143) in Rom genannt wird. Diese Schriften bezeichnen die Periode des Kampfes zwischen Midrasch und Exegese. An die letzten Ausläufer der jüngeren Haggada reihen sich die Werke der Darschanim, denen das ganze Midraschgebiet offen ist, und die schon in ihrem Namen die Methode ihrer Schriftauslegung zur Schau tragen. „Sie waren in den der arabischen Kultur fernen Ländern die ersten eigentlichen Exegeten." Aber neben dieser haggadischen Schule keimte auch schon eine rein exegetische Richtung in Nordfrankreich, die im elften Jahrhundert mit Menachem b. Chelbo beginnt, dessen Bemühungen, den einfachen Schriftsinn zu ergründen, vorteilhaft von jener haggadistischen Richtung abstechen. Er soll einen Kommentar zur Bibel geschrieben haben, von dem sich jedoch nur wenige Auslegungen erhalten haben. Allein schon aus diesen Rudimenten einer nüchternen Exegese ist er als ein verständiger Erklärer zu erkennen, dem es ausschließlich um die Erforschung des Schriftsinnes zu tun ist. Wie schwierig ein solches Beginnen sein mußte und auf welche Einflüsse es zurückzuführen, ist kaum zu erklären. Während die spanisch-jüdischen Bibelforscher auf dem Untergrunde einer ausgebildeten Sprachforschung und in einer Sprache, deren Gesetze bereits wissenschaftlich festgestellt waren, ihre Studien betrieben, entbehrten die französischen Juden einer Landessprache, aus der sie Gesetze für die hebräische ableiten konnten, und fast jeder Kenntnis der Fortschritte in der Entwickelung der Sprachgesetze seit den grundlegenden Arbeiten Menachem's und Dûnasch's. Diese grammatische Unsicherheit hemmte zwar ihre Wege auf Schritt und Tritt; sie gewährte ihnen aber dadurch andererseits eine gewisse naive Unbefangenheit, die den Grundzug der ganzen Schule bildet, und die ihnen gestattete, einzig und allein den Literalsinn des Bibelwortes ohne wissenschaftliche Hilfsmittel zu erforschen und klarzulegen.

Das Streben der ganzen Richtung ging augenscheinlich aus einem praktischen Bedürfnis hervor. Wie die meisten jener Männer war auch Menachem b. Chelbo ein Kara, d. h. ein Bibelleser, also einer, der sich von Berufs wegen mit der einfachen „Auslegung der heiligen Schrift beschäftigt", im Gegensatze vielleicht zum Darschan, dem Vertreter der midraschisch-homiletischen Auslegung. Daneben aber macht sich der Einfluß einer verwandten Strömung auch in der christlichen Kirche Frankreichs geltend. Es ist nicht ganz klar, von wo die ersten Spuren jenes Einflusses ausgegangen sind und ob sie im jüdischen Lager oder in jenen großen Laienversammlungen zu suchen sind, in denen die in die Landessprache übersetzte Bibel, zum Schrecken der Geistlichen und des Papstes Innocenz III., Männern und Frauen aus dem Volke vorgelesen und erläutert wurde. Allerdings standen der nordfranzösischen Exegetenschule andere Hilfsmittel in der Kenntnis des Originaltextes zu Gebote als jenen Laienversuchen, die sich auf die Vulgata stützen mußten. Aber es bleibt immerhin charakteristisch, daß beide Stömungen in einer Richtung sich bewegen, daß sie beide der Bibel, „der verschütteten Quelle des religiösen Lebens", sich mit Eifer zuwenden, und diese in einfacher, von aller Symbolisierung freier Auffassung zu erforschen streben.

* * *

Der erste Schriftsteller auf diesem Gebiete, der übrigens in beiden Richtungen der damaligen jüdischen Wissenschaft, in der Bibelexegese wie im Studium des Talmuds, maßgebend wurde, und der zuerst nach jenen obenerwähnten schüchternen Versuchen ein volles Bild der Zeit wie der Schule und ihrer Bestrebungen bietet, ist Salomo b. Isaak aus Troyes, abgekürzt RaSCHI, fälschlich Jarchi genannt (1040—1105). Salomo b. Isaak ist neben Maimuni die einflußreichste Erscheinung in der jüdischen Literatur des Mittelalters; nur daß er diesen an Popularität erheblich überragt, da sein Einfluß ein nahezu unbestrittener war, während über die Wirksamkeit Maimuni's schon bei dessen Lebzeiten, noch mehr aber nach dessen Tode, sehr verschiedene, schroff sich gegenüberstehende Ansichten zutage traten. Wenn man die Tätigkeit Raschi's nach den beiden Richtungen hin überschaut, die er eingeschlagen, so muß man sagen, daß die Nachwelt ihm mit Recht den aus der witzigen Anwendung eines biblischen Namens hervorgegangenen Ehrentitel *Parschandatha* (Gesetzerklärer) beigelegt hat. In der Tat, er war ein Erklärer des Gesetzes, wie vor ihm keiner gewesen. Er beherrschte das ganze Gebiet der jüdischen Religionswissenschaft, und die Tendenz seines Schaffens lag darin, dies weite Gebiet durch Kommentare allgemein zugänglich und verständlich zu machen.

Aus diesem Bestreben sind seine Arbeiten hervorgegangen, und durch dieses Besteben haben sie ihre Bedeutung erhalten. Ohne philosophische Voraussetzungen, ohne großen sprachwissenschaftlichen Apparat ging er an sein Werk, das vielleicht gerade darum seinen Zweck um so vollständiger erreichte. Während ihr kritisches Wissen die spanischen Exegeten doch zuweilen beengte und in ein beständiges Schwanken zwischen Herkommen und Wissenschaft brachte, so daß die tendenziöse Weise in ihren Kommentaren störend wirkt, trat Salomo b. Isaak mit voller, man darf wohl sagen, reiner Unbefangenheit an seine Riesenaufgabe heran und löste sie mit feinem Verständnis für die Bedürfnisse der Zeit einerseits, für die Wichtigkeit der religiösen Urkunden auf der andern Seite.

Es ist darum schwer zu entscheiden, für welche Richtung seines Schaffens die Erklärungen Raschi's bedeutsamer und wichtiger geworden sind. Das allgemeine kritische Urteil gibt dem Talmudkommentar den Vorzug vor der Bibelerklärung. Er hat fast die ganze Bibel und nahezu den ganzen Talmud kommentiert. Nur der Kommentar zur Chronik und den Büchern Esra, Nehemia, wie ein Teil der Erläuterungen zu Ezechiel und Hiob ist nicht von ihm, obwohl sie sämtlich seinen Namen tragen. Ebenso sind etwa drei talmudische Traktate bestimmt nicht von ihm, während betreffs anderer berechtigte kritische Zweifel obwalten. Das Gleiche gilt von seinem Kommentar zum Midrasch *Bereschith rabba*. Bedenkt man, daß er überdies noch Zeit fand, gesetzliche Entscheidungen und Gutachten abzugeben, die dann vermutlich von seinen zahlreichen Schülern gesammelt wurden, daß er einem großen Lehrhause vorstand, zu dem nach dem Heimgang der berühmten „Weisen Lothringens" Schüler aus den entferntesten Ländern strömten, ja daß er sogar nach der Weise der Zeit auch als synagogaler Dichter von Selichoth auftrat, deren vorherrschender Charakter tiefe Wehmut über die Leiden Israels ist, so wird man ein gewisses Erstaunen über die Leistungen dieses Mannes um so weniger zurückhalten als alles, was er geschaffen, den vollen Stempel seines Geistes trägt und wie aus einem Gusse hervorgegangen scheint.

Die neuere Kritik hat mit Recht angenommen, daß Raschi mit dem Kommentar zum Talmud begonnen habe, der wahrscheinlich aus den öffentlichen Vorträgen für seine Schüler hervorgegangen ist, daß er dann zum Midrasch sich gewendet, und von diesem aus zum Ziele seines Schaffens, zur Bibelerklärung, gelangt sei. Es ist kaum übertrieben, wenn bald nach dem Heimgang des Meisters die Behauptung aufgestellt wurde, der babylonische Talmud wäre ebenso wie der jerusalemische vernachlässigt geblieben, hätte sich Raschi nicht der Erforschung desselben zugewendet. Vergleicht

man die Erläuterungen Salomo b. Isaak's mit denen der Vorgänger und Zeitgenossen — er war ja auch ein Zeitgenosse des Alfâsi, dessen talmudische Schriften ihm aber schwerlich bekannt waren — so begreift man erst den Eindruck, den diese schlichten, knappen, aber fast stets zutreffenden und streng sachlichen Kommentare hervorbringen mußten, wie sie dem Talmudstudium eine neue Bahn zu besserem Verständnis ebnen konnten, und wie sie noch lange für die klare Auffassung des Talmuds maßgebend bleiben mußten. Da ist kein Wörtchen zu viel, aber auch kein einziges zu wenig; ein jedes steht an seinem gehörigen Platz und ein jedes trägt zum Verständnis des Ganzen bei. Oft wird eine schwierige Stelle durch zwei oder drei Worte erläutert, die jedem Mißverständnis und allen Einwürfen vorbeugen, die von überraschender Klarheit sind, und den Schüler wie den Lehrer in gleichem Maße zu befriedigen vermögen. Natürlich hat er in seinen Kommentar die Ansichten aller Vorgänger aufgenommen und verwertet; nur da, wo ihm dieselben nicht genügten, stellt er neue Untersuchungen an. Aber die Art Weise, wie er dies alles zu einem höheren Ganzen zu verschmelzen weiß, entscheidet für den Wert seiner Erläuterungen, die den Ausgangspunkt einer weitverzweigten Tätigkeit auf diesem Gebiete bilden, welche die ihm nachfolgende Schule zwei Jahrhunderte hindurch, gestützt auf sein Werk, entfalten konnte.

Nicht das geringste Verdienst Salomo b. Isaak's in seinem Talmudkommentar ist dessen Bedeutung für die Textkritik jenes Werkes, ein Verdienst, das erst die neue Zeit zu würdigen in der Lage ist. Die zahlreichen Aenderungen, die er in dem arg korrumpierten Text vorgenommen, führen auf ältere Lesarten hin, und erschließen nicht nur den Wortsinn, sondern auch das tiefere Verständnis schwieriger Diskussionen und Erörterungen. Solche Aenderungen gestattet sich aber der pietätvolle Mann nur da, wo sie eine Stütze in älteren Varianten haben oder unbedingt geboten erscheinen; es würde in dem Bilde, das wir uns von ihm zu entwerfen haben, als ein falscher Zug erscheinen, wenn man Salomo b. Isaak eine willkürliche Textkritik um des Systems oder freier religiöser Anschauungen willen zuschreiben wollte. Fühlt er sich ja nicht einmal berufen, wirkliche oder scheinbare Widersprüche zwischen der Erklärung des Talmuds und dem Worte der Bibel von seinem Standpunkt aus zu lösen; er hält sich streng an den Wortsinn und waltet so seines kritischen Amtes eigentlich mit besserem Erfolg als die arabischen und spanischen Gelehrten, die ihre philosophischen Bedenken in jene Schriften hineintragen und sich oft vergeblich bemühen, solche Widersprüche von dem neu errungenen, sicheren Standpunkt der Wissenschaft aus zu lösen. Auch in seinem Kommentar zum Midrasch bewährt er sich als einfacher und nüchterner

Erklärer, den selbst die vielfachen Abschweifungen der Vorlage nicht vom Mittelpunkt agzulenken vermögen.

Auf der Höhe des Könnens zeigt ihn aber doch wohl sein Bibelkommentar, der von einer wahrhaft überraschenden Schlichtheit ist, und der ein natürliches, einfaches und ungesuchtes Bibelverständnis angebahnt und gefördert hat. Wohl ist ihm der Gegensatz zwischen dem einfachen Literalsinn, *Peschat*, und der haggadischen Erläuterung, *Derasch*, noch nicht völlig klar; er verehrt die haggadischen Deutungen des Talmuds und des Midrasch und versäumt es selten, sie heranzuziehen; aber wie geschickt weiß der kundige Mann in aller Naivetät und Schichtheit jeder andern Deutung als der einfachsten aus dem Sinne des Schriftwortes sich ergebenden aus dem Wege zu gehen; wie klug versteht er es, die Klippen der Exegese, die zwischen Allegorie, Symbol und Mystik oft ratlos hin- und hersteuert, zu umschiffen, und wie anziehend vermag er bei aller Kargheit und Kürze des Ausdruckes seine Erläuterungen zu gestalten! In seinem Greisenalter wird ihm allerdings nach langem Forschen der Gegensatz immer klarer zwischen dem einfachen Wortsinn und der haggadischen Deutung, den er vordem nur in seltenen Fällen hervorgehoben, und es ist ein ehrendes Zeugnis für den Charakter des Mannes, daß er an diese Erkenntnis alsbald die Absicht knüpft, die Arbeit eines Lebens zu vernichten und seinen Bibelkommentar noch einmal im Sinne der natürlichen und wortgemäßen Erläuterung umzuarbeiten.

Die Gewandtheit und Klarheit des Ausdrucks, die selbst einer Zeit, welcher die Anschauungen dieses Autors fernstehen, Achtung und Interesse aufgezwungen haben, sind um so höher anzuschlagen, als ihm ja fast alle Vorbilder fehlten. Die wichtigsten Werke der Spanier waren in arabischer Sprache geschrieben, die ihm fremd war. Was er von Saadja gehört, war nur Weniges und Unbedeutendes, und überdies trennte ihn eine tiefe Kluft von jenem Bibelerklärer. Saadja ist zunächst Bibelübersetzer, während Salomo b. Isaak in der altfranzösischen (altprovenzalischen) Sprache, die zu jener Zeit noch nicht zu festen Gesetzen gelangt war, nur 2500 Erklärungen einzelner Wörter geben konnte, die er mit hebräischen Buchstaben schreiben mußte, deren Wert aber für die Sprachgeschichte ein großer ist. Saadja's Bestreben ging vornehmlich dahin, auch die haggadischen Deutungen von seinem vorgeschrittenen philosophischen Standpunkt aus zu rechtfertigen, und die Einwürfe der gegen die Tradition sich erhebenden Karäer so zu widerlegen; Salomo b. Isaak weiß kaum etwas von derartigen Einwürfen wie von den Karäern überhaupt. Ohne alle philosophische Voraussetzungen tritt er an das Schriftwort heran und sein unbefangener Sinn ahnt die Gefahr nicht einmal, die er durch

die Erklärung heraufbeschwört, daß die Auffassung der Haggada zuweilen mit dem natürlichen Schriftsinn nicht in Einklang zu bringen sei. Während also der philosophisch geschulte Saadja mancherlei Zweifel und Bedenken gegen biblische Ausdrücke und Erzählungen zu entkräften hat, kennt der ahnungslose Mann keinerlei Bedenken in dieser Hinsicht. Er steht fest auf seinem Plan und unerschütterlich in seinem Glauben; es fällt ihm daher auch nicht bei, daß der Unglaube an dem Werk rütteln könnte, das er als unverbrüchliches Gotteswort liebt und verehrt. Mit aller Unbefangenheit setzt er daher die halachische oder haggadische Deutung des Midrasch neben seine schlichte Worterklärung.

Gerade aber diese Einfachheit und Schlichtheit der Auffassung, gerade diese harmlose und natürliche Erklärung des Bibelwortes ist es, die seinen Kommentar auszeichnet und ihm jene Beliebtheit verschafft hat, deren nur wenige Werke sich zu erfreuen hatten. Wie Raschi's Bibelkommentar das erste hebräische Buch war, welches die Druckerpresse verließ, so blieb er mehr als sieben Jahrhunderte lang ein Schulbuch, das die Jugend zu dem Worte der Schrift führte und ein Lehrbuch, welches das Alter mit diesem vertraut machte, ein treuer Freund, ein verläßlicher Berater und Begleiter durch die biblische und talmudische Literatur. Daß dieser Kommentar später oft aufgelegt, vielfach übersetzt, ja sogar mehr als fünfzigmal kommentiert und fast von allen nachfolgenden Exegeten benutzt wurde, ist eben aus den an ihm hervorgehobenen Vorzügen leicht zu erklären. Bemerkenswert bleibt es aber trotzdem, daß sein Einfluß über die Kreise der Glaubensgemeinde hinaus sich sogar auf die christliche Bibelexegese erstreckte, die damals einer vierfachen Auslegungsweise huldigte, als den „vier Strömen, welche vom Paradiese ausgehen“: der Worterklärung, der Allegorie, der moralischen und der höhern mystischen Auslegung. Aus diesem Urwald, in welchem die Exegese seit den Tagen der Kirchenväter steckte, konnte sie nur durch den Einfluß der Gelehrten befreit werden, die durch ihr Verständnis der hebräischen Sprache eine neue, wegsame Straße bahnen konnten. So wurden auch diesmal wie in den Tagen der Kirchenväter Juden die Lehrer der christlichen Exegeten. Und der bedeutendsten einer, Nicolaus de Lyra, gesteht es zwei Jahrhunderte später selbst ein, nachdem er in einem bekannten Hexameter jene vierfache Auffassung der Exegese zusammengefaßt, daß ihn zu der ersten, der Erklärung des einfachen Schriftsinns, als der wichtigsten, vorzüglich der Kommentar Raschi's geführt habe. Wie mächtig nun aber der Einfluß jenes Franziskanermönchs auf den ehemaligen Augustinermönch Martin Luther gerade in der Bibelexegese und jener Auffassung des Literalsinnes der Schrift gewesen, ist zur Genüge bekannt.

Man kann also in den Uebersetzungen Luther's noch den durch Nicolaus de Lyra vermittelten Einfluß der Exegese des Salomo b. Isaak erkennen und den Spuren nachgehen, die sein gedeihliches Schaffen in der gesamten Bibelexegese zurückgelassen hat.

Daß das Beispiel eines solches Mannes, der durch umfassende Gelehrsamkeit, einen edlen Charakter, einen unermüdlichen Drang nach Wahrheit und eine untadelige Rechtgläubigkeit hervorragte, mächtig auf Schüler und Nachfolger einwirken mußte, ist begreiflich. Sein Wirken hat tiefen Eindruck gemacht und eine Schule begründet, die in seinem Geist lange fortwirkte. Das Bild, das die Folgezeit sich von dem schlichten Manne entworfen, hat die Sage durch mannigfache Züge verklärt, mit denen sie ihre Liebe und Dankbarkeit dem Andenken eines bedeutenden Menschen bezeugen wollte. An seine Geburt, an sein Leben und an seinen Tod hat die Sage, die zu den geistigen Vorzügen gern auch leibliche fügt, mehr oder minder charakteristische Erzählungen geheftet, die den schlichten Rabbi sogar mit Gottfried v. Bouillon in Verbindung brachten und eine Wanderung durch die Welt, mit Wundertaten und Legenden bunt ausgeschmückt, antreten ließen.

Seine Bedeutung für die Wissenschaft des Judentums, welche von dieser pietätvollen Ausschmückung seines Lebens nichts weiß, bleibt eine dauernde. Spanien, welches seit dem Untergange des Gaonats in Babylon die führende Rolle in der jüdischen Literatur übernommen, mußte sie nun mit Frankreich teilen, das in Salomo b. Isaak zuerst einen ebenbürtigen Genossen jener spanischen Meister stellte. Zwei Jahre nach dem Tode Alfâsi's starb auch er; Spanien blieb fortan der Ruhm der Poesie und der Philosophie, während Frankreich als das klassische Land des Talmudstudiums und der Bibelexegese galt.

* *
*

Je größer aber das Ansehen Raschi's war und je mehr er in Fleisch und Blut schon der folgenden Generation überging, um so vielfältiger mußte er sich Interpolationen von Schülern gefallen lassen, die ihre Glossen in seinen Kommentar hineintrugen, teils um diesem schnellere Sanktion zu verschaffen, teils als ausdrückliche Zusätze, die den halachischen und haggadischen Inhalt vermehren, die ergänzend und erweiternd, oder auch entgegnend und berichtigend auftreten, die aber von dem Raschi-Text zu scheiden, stets eine schwierige Aufgabe der Kritik bleiben wird.

Etwa zwei Jahrhunderte wirkte dieser Kreis von Schülern, die man später Thosaphisten (Glossatoren) nannte, im Sinne und nach dem Vorbilde ihres großen Meisters für die Verbreitung des Taldmudstudiums und für das richtige Verständnis dieses Werkes.

Ihr Eifer mehrte sich, je schwieriger sich das Studium gerade für den Eingeweihten gestaltete. Das Charakteristische der ganzen Schule ist ihre Freiheit vom Autoritätsglauben, so daß sie sogar in entscheidenden Fällen die Meinungen des allverehrten Lehrers korrigiert oder ändert, und der Scharfsinn, mit dem sie die schwierigsten logischen Operationen des Talmuds kritisch zerlegt und klarmacht. Zugleich mit den Dissensiones der alten Glossatoren des römischen Rechts im ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts entstehend, bieten sie in ihrem Wesen mannigfache Analogien zu diesen, indem sie nicht gerade einen fortlaufenden Kommentar des talmudischen Textes geben, sondern vorzugsweise schwierige Stellen einer sachlichen Erörterung unterziehen, ältere Ansichten anführen und beleuchten. An die Stelle des Kommentars tritt also die Glosse für die nächsten Jahrhunderte; durch sie wurden aber die Arbeiten französischer und deutscher Gesetzeslehrer so wichtig, daß das ganze Israel des Mittelalters ihre halachische Autorität unbedingt gelten ließ. Die einzelnen hervorragenden Vertreter dieser Thosaphistenschule, die etwa mehr als zweihundert namhafte Talmudforscher in ihrer Mitte zählte, werden noch zu besprechen sein.

Daß unter diesen Thosaphisten eine Anzahl von Zeitgenossen und Schülern Salomo b. Isaak's auch die einfache Methode der Schrifterklärung fortsetzte und pflegte, ist nach dem Eindruck, den seine Art und Weise, die Bibel auszulegen, hervorgebracht, selbstverständlich. Sprossen seiner eigenen Familie sind es vornehmlich, die das Werk fortführen, das der Meister unter so günstigen Auspizien begonnen; neben ihnen treue Schüler und Anhänger, die noch aus dem Lehrhause von Troyes hervorgegangen. Von diesen hat erst die neuere Zeit den lang vergrabenen Joseph b. Simon Kara als einen klardenkenden und nüchternen Exegeten förmlich wiederentdeckt, der des Meisters Kommentare zur Grundlage genommen, dieselben abgeschrieben und verbreitet, aber auch durch wichtige Scholien ergänzt hat, die oft seinen kritischen Sinn und ein tieferes Verständnis des Bibelwortes verraten, als man in jener Zeit vorauszusetzen berechtigt war. Obwohl auch er in der Halacha keine prinzipielle, höchstens eine zufällige Abweichung vom Talmud kennt, ist er doch in der Verfolgung seines Zieles weit entschiedener als Raschi; er hat sich den Gegensatz zwischen haggadischer und natürlicher Schriftdeutung bereits zum Bewußtsein gebracht und scheut sich keineswegs, dieses Bewußtsein offen auszusprechen. „Die Worte der Schrift“, sagt er, „sind vollständig aufgezeichnet worden, und tragen zur Genüge die Erklärung in sich, ohne daß etwas fehlt, das erst durch fremde Zusätze und Erklärungen ergänzt werden müßte. Der Midrasch hat bloß den Zweck, die Forschungen auszubreiten und vielseitig auszubauen.

Wer aber den einfachen Sinn der heiligen Schrift nicht kennt und sich dem Midrasch zuneigt, gleicht dem, welchen die Fluten des reißenden Stromes fortziehen, und der deshalb nach jedem Strohhalm, um sich zu retten, greift. Wer sich dem Worte Gottes aufrichtig zuwendet, der sucht die ursprüngliche, einfache Bedeutung und den Zusammenhang zu erkennen." Von solchen Prinzipien ließ sich Joseph Kara in seiner Exegese leiten, und es ist deshalb nicht zu verwundern, daß seine Glossen, — einen vollständigen Kommentar zum Pentateuch scheint er nicht geschrieben zu haben, es existieren von ihm Kommentare zu den Propheten und einem Teil der Hagiographen, — manchen kritischen Lichtblick durchscheinen lassen, den moderne Exegeten als ihre Errungenschaft auszugeben versucht haben.

Bedeutender noch als dieser Schrifterklärer war der Enkel Salomo b. Isaak's, Samuel b. Meïr, abgekürzt RaSchBaM gegenannt (1085—1153), der sich nicht scheut, den von seinem Großvater vorgezeichneten Weg zu verlassen und jenen Gegensatz zwischen haggadischer und natürlicher Bibelauslegung zu maßvollem Ausdruck zu bringen. Unter den Schrifterklärern der nordfranzösischen Schule ist er in Hinsicht auf die unbefangene Ermittelung des natürlichen Wortsinnes unstreitig der entschiedenste. Auch als Talmuderklärer, in selbständigen sowohl wie in des Großvaters Werk ergänzenden Kommentaren, in Glossen und Responsen, nimmt Samuel b. Meïr eine angesehene Stellung unter den ersten Thosaphisten ein. Von wirklicher Bedeutung ist er aber als Exeget, und zwar in einem nun erst korrekt vorliegenden Pentateuchkommentar, sowie in seinen Erläuterungen zu anderen biblischen Büchern, welche letztere jedoch teilweise verloren gegangen oder nur in Bruchstücken erhalten geblieben sind. Dagegen sind viele Kommentare und einzelne Erklärungen lange auf seinen Namen gegangen, die die Kritik nur als eine spätere Bearbeitung erkannt hat.

Der eigentümliche Charakter der Schriftauslegung Samuel b. Meïr's ist in dem Hauptzweck, den seine Exegese anstrebt, genügend angedeutet. Sein Ziel ist die Erklärung der Bibel nach den Regeln einer möglichst schlichten Auslegung. Er dringt deshalb bis zur Wurzel der Sache vor, um die „Tiefe des Schriftsinns" wirklich zu erschließen, und bleibt seiner Aufgabe auch da treu, wo Halacha oder Haggada einer entgegengesetzten Auffassung des Bibelwortes sich zuzuneigen scheinen. Nicht als ob er darum die Geltung der Tradition in Abrede stellen wollte, was dem frommen Gesetzeslehrer natürlich nicht in den Sinn gekommen, aber da die traditionellen Erläuterungen der Schrift oft nicht aus dem einfachen Sinn der Worte hervorgehen, so hält er an dem talmudischen Kanon

fest: „Das Schriftwort gibt seine schlichte Bedeutung niemals auf.“ Demgemäß entscheidet er sich wiederholt direkt gegen die traditionell überlieferte Deutung, ja zuweilen, bei haggadischen Erläuterungen, bekämpft er diese sogar, wo sie irgend einen geheimen Sinn vorauszusetzen scheint. Daneben ist er natürlich auch stets bemüht, die Verteidigung seines angestammten Glaubens zu führen, sobald sich ihm passende Gelegenheit hierfür bietet.

Der Ton, den Samuel b. Meïr in seiner Exegese anschlägt, ist klar und ruhig, aber auch entschieden; die Ausdrucksweise ist eine einfache, sachgemäße, reine, ohne jeden entbehrlichen rhetorischen Schmuck, aber nicht ohne Schönheit der Darstellung, die in jenem Neuhebräisch abgefaßt ist, das inzwischen die herrschende Gelehrtensprache der jüdischen Literatur geworden. Zuweilen führt er auch, wie Salomo b. Isaak, das Altfranzösische zur Erläuterung des Wortsinnes mit an. Der wissenschaftliche Standpunkt dieser Exegese ist der des einfachen, nur selten einer Vermittelung bedürftigen Bibelgläubigen, dem die Lehren der Philosophie noch wenig bekannt geworden sind, dessen klarer Geist aber die wichtigsten Fragen der Metaphysik in verständigem Sinne erfaßt hat, wenn er sich auch dem Aberglauben der Zeit nicht völlig zu entziehen vermag. Sein weltliches Wissen erstreckt sich auf die Kenntnis von mehreren Sprachen und von Brauch und Sitte im Völkerleben, eine um so höher anzuschlagende Kenntnis, je schwerer sie für den jüdischen Gesetzeslehrer zu erreichen war. Samuel macht auch von diesen Erfahrungen Gebrauch für seine Exegese und führt sowohl die „Staatswissenschaft“ oder Politik, wie viele andere Kenntnisse des bürgerlichen Lebens, ja sogar die Sitten und Bräuche der Troubadours in seinen Kommentaren zur Begründung und Erläuterung biblischer Stellen an. Sein klarer Blick, sein reicher Geist befähigten ihn vor allen, das Bibelwort dem Verständnis des Lesers nahe zu bringen. Daher bezeichnen auch seine exegetischen Leistungen den Höhepunkt der nordfranzösischen Exegetenschule, den diese nie wieder erreicht, geschweige denn überschritten hat.

Auch der jüngste Bruder Samuel's, Jakob b. Meïr, genannt Rabbenu Tam (c. 1100 bis c. 1171), der wegen seiner talmudischen Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns berühmt ist, blieb exegetischen und grammatischen Studien nicht fern. Er war die erste rabbinische Autorität seiner Zeit und das Haupt der Thosaphistenschule, der sein Talmudkommentar als das Musterbild der Dialektik und der Gelehrsamkeit galt. In der Exegese leistete er nichts Hervorragendes. Die nordfranzösische Exegetenschule konnte über Samuel b. Meïr nicht mehr hinausgehen, ohne einen Zwiespalt in den religiösen Ueberzeugungen oder einen Abfall von diesen hervorzurufen.

Dagegen wandte er sich sprachwissenschaftlichen Studien mit Erfolg zu und trat als Richter in dem Streit zwischen Menachem b. Sarûk und Dûnasch b. Labrât mit seinen *Hachraoth* (Entscheidungen) auf, in welchen er erstern gegen die übermäßigen Angriffe Dûnasch's in Schutz nahm, in wichtigen Punkten aber über ihn hinausging. Jakob Tam war auch Dichter und bediente sich des neuhebräischen Versmaßes, das er von den Spaniern, mit denen er zuerst in Verbindung getreten war, abgesehen hatte. Abraham b. Esra und Abraham b. David kannten und verehrten ihn; eine poetische Polemik mit dem erstern endet in einer Flut gegenseitiger Lobeserhebungen. Jakob Tam liebte es überhaupt, in Versen zu sprechen: auch ein Lehrgedicht über die Akzente ist von ihm bekannt, obwohl Ibn Esra, als er die Verse Jakob Tams zuerst kennen gelernt, ausgerufen hatte: „Was hat den Franzosen ins Haus der Poesie gebracht?“

Die Bekanntschaft mit den geschmeidigen und anmutigen spanischen Poeten mußte natürlich auf die pajtanische Ausdrucksform der deutsch-französischen Synagogendichter vorteilhaft einwirken. Spuren dieser Einwirkung begegnet man schon in den Bußliedern Jakob Tam's und seiner Nachfolger, sowohl was die Handhabung der Sprache als die Auffassung des Midrasch, also die Gestaltung der religiösen Poesie in Form und Gedanken, anbetrifft. Die eigentliche Bedeutung Jakob Tam's, dessen halachisches Werk unter dem Titel: *Sepher ha-Jaschar* (Buch des Gerechten) bekannt geworden ist, liegt, wie gesagt, in seinen talmudischen Kommentaren, die durch ihre haarscharfen Distinktionen, durch ihr geschicktes Auffinden von Widersprüchen und die scharfsinnige Lösung dieser, sowie durch ihre überraschende Dialektik das Vorbild aller künftigen Glossatoren bleiben.

Von der nordfranzösischen Exegetenschule aber ist nur noch zu erwähnen Joseph b. Isaak Bechor Schor (c. 1170), der im Geiste Samuel b. Meïr's seinen Bibelkommentar abfaßte, ein Schüler Jakob Tam's. Auch von seinen Arbeiten ist erst in neuerer Zeit Verschiedenes bekannt geworden; er ist ein freisinniger aber nicht mehr ganz unbefangener Forscher, der bereits auf festerer grammatischer Grundlage steht und sich mit Vorliebe schwierigen Problemen zuwendet, ohne jedoch von seinem Standpunkt aus immer eine richtige Lösung derselben treffen zu können. Dieser religiöse Standpunkt hindert ihn aber nicht, Wunderbares nach Möglichkeit zu beschränken und den einfachen Schriftsinn zu seinen lang genug ihm vorenthaltenen Rechten kommen zu lassen. So betrachtet er die in der Bibel doppelt vorkommenden ähnlichen Ereignisse bloß als doppelte Erzählung eines und desselben Vorfalls; anderen, scheinbar unverständlichen Vorschriften legt er aber rationalistische

Motive unter, und die Handlungen der Erzväter wie die Wunder des Paradieses sucht er auf natürliche Weise zu erklären. Mit ihm schließt die nordfranzösische Exegetenschule ab, die etwa ein Jahrhundert hindurch treffliche Männer und bedeutende Leistungen aufzuweisen hatte, dann aber von andern mächtigeren Richtungen zurückgedrängt worden und in Vergessenheit geraten ist.

* *
*

Die Ungunst der Zeiten sowohl wie der Aufschwung, den die Thosaphisten dem Talmudstudium im letzten Viertel des zwölften Jahrhunderts gaben, wirkte einer fernern Entwickelung der naiven und natürlichen Exegese entgegen. Man übertrug die Methode der halachischen Diskussion und allen dabei aufgewandten Scharfsinn auch auf die Bibelerklärung; gleichzeitig regte sich die an ältere Kommentare anknüpfende Mystik, und ihre zügellose Exegese wurde um so mehr angestaunt, je nüchterner die Sprache der nordfranzösischen Exegeten wurde, denen keine fortschreitende Wissenschaft zu Hilfe eilte.

Nur von Italien aus, das zu jener Epoche in wissenschaftlicher Beziehung so unfruchtbar sich erwiesen, kamen wichtige Hilfsmittel, die die Resultate der hebräischen Sprachwissenschaft und der talmudischen Lexikographie auch den nicht des Arabischen Kundigen zugänglich machten. Es war dies zunächst der in hebräischer Sprache abgefaßte *Aruch* von Nathan b. Jechiël aus Rom (1106), der ein talmudisches Lexikon aus den Arbeiten der gaonäischen Periode, des Chananel und älterer Zeitgenossen, zusammenstellte, das ein Schlüssel zum Talmud und die Grundlage aller späteren rabbinischen Wörterbücher geworden ist, und zwar weniger der selbständigen Arbeit als der zusammenfassenden Darstellung, der reichen Quellen, aus denen es schöpft, sowie der Erklärungen wegen, die es bietet. Wenn wir der in seiner Zeit und seiner Heimat seltenen Sprachkenntnisse Nathan's gedenken, so dürfen wir auch der Hilfsmittel nicht vergessen, die er in Fülle besaß, und die seinem für die ältere Literaturgeschichte sehr wichtigen Werk zugute kamen. Etwa ein halbes Jahrhundert später verfaßte der bereits genannte Menachem b. Salomo, ebenfalls in Rom, ein grammatisches Werk, das eigentlich ein Wörterbuch ist: *Eben Bochan* (Der Prüfstein), das aber nach den daraus veröffentlichten Proben sehr hinter dem *Aruch* zurückstand. Gleichfalls in Italien wurde, allerdings mehr denn hundertfünfzig Jahre später, die aber für diesen Zweig der Wissenschaft in Italien wie in Nordfrankreich fast spurlos vorübergegangen waren, ein Wörterbuch nebst Grammatik *Machbereth ha-Aruch*, von Salomo b. Abraham ibn Parchon verfaßt, der aus Spanien nach Salerno gekommen war und dort

ersichtlich unter dem Einflusse Abraham ibn Esra's (1160) schrieb, „weil sie (die Italiener) gar so unwissend in diesen Fächern waren." Dieses Werk, auf den gediegenen Leistungen von Chajjûg und Jona ibn Ganâch beruhend, mußte den Studierenden eine ganz andere Sicherheit in der Erkenntnis der hebräischen Sprachgesetze einflößen als alle früheren Arbeiten. Es lag auch dem letzten Vertreter der nordfranzösischen Exegetenschule bereits vor; Joseph Bechor Schor zitert es, und daher stammt auch die festere sprachwissenschaftliche Basis, von welcher aus er seine Vorgänger überragt.

Aber auch die Anregungen, welche von diesen Werken ausgingen, erwiesen sich der mystisch-talmudischen Strömung gegenüber als fruchtlos, die, durch die trüben Zeitverhältnisse begünstigt, immer weitere Kreise erfaßte und jedes Gebiet der Wissenschaft beeinflußte. Auch die Bibelexegese der Nordfranzosen lenkte allmählich in diese Bahnen ein. Mit einigen anonymen und unbekannten Kommentaren schließt die Schule Raschi's ab: was dann folgt, läßt auf einen tiefen Verfall schließen. Die mystische Deutung der Haggada tritt in den Vordergrund; statt des einfachen und nüchternen Wortsinnes sucht man durch Zahlenberechnungen und Abbreviaturen eine Erklärung zu geben; der Midrasch wird immer weiter ausgesponnen und verdrängt schließlich alle natürliche Schrifterklärung; das sprachwissenschaftliche Bewußtsein kommt der Zeit gänzlich abhanden und bildet das ausschließliche Eigentum weniger Nakdanim, Handschriften-Punktatoren, von Beruf. Aus diesem Kreise heraus entstehen Sammelwerke, die zwar noch die Ansichten der Vorgänger erwähnen, mit Vorliebe jedoch und überwiegend die neue Richtung fördern, so der Pentateuchkommentar *Gan* (von den 53 pentateuchischen Abchnitten so genannt) von Ahron b. Joseph, die *Thosaphot* zum Pentateuch, die wertvollste dieser Kompilationen, die in zwei verschiedenen Rezensionen vorhanden ist, ferner die aus gleicher Anschauung hervorgegangenen späteren Werke von Chiskija b. Manoach, Isaak b. Jehuda ha-Levi, Jehuda b. Elieser und Jakob d'Illescas, die alle das thosaphistische und wohl auch das kabbalistische Element in die Bibelexegese hinübertragen, und von den Bahnen fortgeschrittener Erklärer wie Samuel b. Meïr, Joseph Kara u. a. völlig abgegangen sind. Nur Salomo b. Isaak allein bleibt der Mittelpunkt der Kommentatoren, mehr seiner teilweise haggadischen als der natürlichen Schriftdeutung wegen, und auch das Vorbild der Glossatoren, die um sein Werk sich gruppieren.

* * *

Von diesen letzteren, den Thosaphisten, zeichnete sich außer den beiden Schwiegersöhnen Raschi's, Meïr b. Samuel und

Jehuda b. Nathan (RiBaN) und seinen scharfsinnigen Enkeln Jakob Tam, Samuel b. Meïr und Isaak b. Meïr unter den vielen deutschen und französischen Talmudlehrern des zwölften Jahrhunderts vor allem aus: Elieser b. Nathan aus Mainz (1130 bis 1150), genannt RABeN, der erste deutsche Kodifikator der Halacha, der ein talmudisches Sammelwerk mit Gutachten über rituelle Rechtsfälle, sowie einen wahrheitsgetreuen, zum Teil poetischen Bericht über die Leiden des ersten Kreuzzugs und viele Bußlieder geschrieben, die dasselbe Thema mannigfach und in den elegischsten Tönen variieren. Seine vielfach angegriffenen Responsen sind nicht ohne charakteristische Bedeutung. Auf eine exegetische Anfrage über den Vers in Jesaja 6, 1: „Und ich sah den Herrn sitzen auf hohem, erhabenem Thron“, erklärt Elieser b. Nathan, daß dies Bild nur als geistige Vision aufgefaßt werden dürfe. Denn wie könnte eine sinnliche Wahrnehmung des höchstens Wesens ausgedrückt werden! Heiße es doch bei demselben Propheten (40, 18): „Welches Bild wollt ihr ihm beilegen?“ und Deuteron. 4, 12: „Ihr habt keine Gestalt gesehen.“ Es ist also in Stellen wie die eben zitierte stets nur eine geistige Anschauung zu verstehen, und dieses gilt auch von den sinnliche Anschauungen enthaltenden Talmudstellen.

Ferner werden rühmend hervorgehoben: Isaak b. Ascher ha-Levi, RIBA, eigentlich der erste wirkliche Thosaphist und ebenfalls aus der Familie Raschi's stammend; Isaak b. Samuel der Aeltere aus Dampierre, RI abgekürzt, ein Schwestersohn Jakob Tam's, durch den das Talmudstudium die rechte Verbreitung erhielt und der in den Thosaphoth fast auf jedem Blatte zu finden ist, sowie sein Sohn Elchanan; Elieser b. Samuel aus Metz, Verfasser des *Sepher Jereïm* (Buch der Gottesfürchtigen), welches die jüdische Ethik behandelt und die talmudischen Satzungen wieder an die Bibel anzuknüpfen sucht; Isaak b. Abraham der Jüngere, RIBA oder RIZBA, aus Rameru, der gleichfalls in den Thosaphoth viel genannt wird, sowie sein Bruder Simson b. Abraham aus Sens, RaSCHBA, dessen große Thosaphoth zum Talmud sich vornehmlich gegen die Scholien Isaak's des Aeltern wenden und später *Sens-Thosaphoth* genannt wurden; Jehuda b. Isaak aus Paris, genannt Sir Leon, der wahrscheinlich auch den Zunamen „des Frommen“ erhalten, und Ephraim b. Isaak aus Regensburg, der außer seinen talmudischen Scholien noch einen Kommentar der Mischna von den „Sprüchen der Väter“, viele Rechtsbescheide und noch mehr synagogale Poesien verfaßt hat, welche aber die der alten französischen und deutschen Zeitgenossen übertreffen, und uns aus dem Gebiet der Thosaphisten in den Hain der Dichtung geleiten.

„Kurz und dennoch klar, anmutig wenngleich scharf, bedient Ephraim sich reiner und fließender Ausdrücke, deren Schmuck die

biblischen und talmudischen Anspielungen ausmachen.“ Seine Dichtungen erinnern vielfach in ihren Wendungen an spanische Meister, die er jedoch schwerlich gekannt hat. Seine Bußlieder sind hart und kräftig gegen den Glaubensfeind, innig und bewegt in dem Flehen zu Gott um Rettung aus allen Leiden.

Du, dem alles schuldet, — der mit Güte duldet,
Bist gnädig den Betrübten, — über das, was sie verübten,
Die tief in deiner Schuld — schmachten nach einem Wort der Huld,
Die vor Schmerzen ächzen — nach Vergebung lechzen,
Und sich nach deiner Gnade sehnen. — Weggestoßen, auf der Flucht und ungekannt,
Unterdrückt im fremden Land, — sie in Wüsten Klagetöne stöhnen.
Aus der Väter Sitz gejagt, — hier zersprengt, dort geplagt,
Sollen diesen Leiden ewig währen? — Soll der Gram denn sie verzehren?
O sieh die Sünden nicht, sieh die Tränen,
Und nicht länger laß' verhöhnen — dich in deinen Söhnen!

* * *

Die Zeit war der Selicha-Dichtung nur zu günstig; Willkürherrschaft, Barbarei und Pfaffentum lieferten den Dichtern reichen Stoff. Es ist natürlich, daß sich in all' diesen Bußliedern mit dem gleichen Vorwurf auch dieselben Bilder, Empfindungen und Formen wiederholen; nur der Schmerz über die Leiden bleibt immer frisch und neu. Ein Dichter, der diesem Schmerz seine Lieder geweiht, war Ephraim b. Jakob (1191) aus Bonn, von dem auch ein Martyrologium über die Verfolgungen der Juden während eines halben Jahrhunderts existiert. Dieser Pajtan hatte eine besondere Vorliebe für ältere Muster, an die er sich vielfach anlehnte, die er unter anderm auch in einem chaldäischen Bußgebet *(Tha schemah)* nachzuahmen und in einem Kommentar zu erläutern suchte. Das Künstliche seiner Verse läßt eine reine poetische Stimmung nicht aufkommen; nur der tiefschmerzliche Inhalt kann bei Ephraim wie bei all' seinen deutsch-französischen Sangesgenossen eine rührende Empfindung wecken. In der künstlichen Vollendung und in der Weihe der Poesie standen sie um Jahrhunderte hinter den gleichzeitig lebenden Sängern Andalusiens zurück. Ephraim gilt auch als Verfasser der Erzählung vom Märtyrer R. Amnon, der das berühmte Gebet *Unessane Thokeph* gedichtet haben soll.

Eine Ordnung des ganzen liturgischen Materials in Prosa und Versen, gestützt auf den Siddur Amram's, entstand gleichfalls in jener literarhistorisch das Erbe einer großen Vergangenheit sichtenden Zeit. Simcha b. Samuel aus Vitry hat diese Sammlung, das *Machasor Witri*, um 1100 angelegt, die in zwei verschiedenen Rezensionen vorhanden und eine wichtige Quelle für die Kenntnis der gottesdienstlichen Poesie geworden ist. Das *Machasor Witri* enthält die täglichen, Sabbath- und Festgebete, sowie Vorschriften

über den Gottesdienst und sonstige Ritualsachen, schließlich noch einen Teil der ethischen und historischen Mischnatraktate und späterer Schriften aus der Gaonimperiode. Auch eine Reihe von Werken, die unter dem Titel *Nizzachon* (Sieg) behufs polemischer Zwecke die einschlagenden Stellen der ganzen Bibel der Reihe nach erklären — und zwar nach den besten Kommentaren — verdankt jener Zeit, wo die Polemik den Juden von Päpsten und Königen aufgezwungen wurde, ihre Entstehung. Als einer der freimütigsten Streiter für seinen Glauben wird Nathan Official genannt, der sogar am Hofe des Erzbischofs von Sens wahrscheinlich eine einflußreiche Beamtenstellung eingenommen, dessen religiöse Disputationen mit jenem Erzbischof, wie mit dem Papst Alexander III. und dem König Ludwig II. von einer seltenen Klugheit und Schlagfertigkeit Zeugnis ablegen. In den Disputationen polemischen und apologetischen Inhalts, die das Werk *Joseph ha-Mekanné* (Joseph, der Eiferer) gegen christologische Schriftdeutungen und messianische Hoffnungen enthält, stehen Nathan Official und sein Enkel Joseph (1240) auf jüdischer Seite im Vordergrund. Ihre Antworten atmen eine freimütige Gesinnung, die unter jenen Zeitverhältnissen, wo jede religiöse Disputation eigentlich schon vor Beginn zu Ungunsten des streitenden jüdischen Teils entschieden war, bemerkenswert erscheint.

So haben die französischen und deutschen Juden jener Epoche, da sie keine Anregung von der Außenwelt empfingen, die religiösen Elemente ihrer Literatur nach allen Richtungen hin gepflegt. „Alles war der Religion anheimgefallen, was nicht als unabhängig Menschliches von dem Leben in Anspruch genommen ward, und des letztern gab es nur wenig. Da die alles verschlingende Hierarchie das Leben der Europäer in sich aufnahm, versteht sich mit Ausnahme der Juden, so identifizierte die Kraft des Gegendrucks das Leben der jüdischen Kirche mit dem ihrer Genossen; und den Juden verwandelte sich alles, was gedacht und empfunden wurde, in ein Religiöses, d. i. in ein Ausschließendes.“

* *
*

Nur im Süden Frankreichs, in der schönen Provence, haben die arabisch-spanische Kultur einerseits und die von Italien und Nordfrankreich überkommene Wissenschaft andererseits Boden gewonnen und jener einseitigen Richtung mit Erfolg entgegenwirken können. In der jüdischen Literatur dieser Periode erscheint die Provence geradezu als die Vermittlerin zwischen Sepharad und Zarphath, d. i. zwischen der Kultur der Juden Spaniens und den religiösen Studien derer von Nordfrankreich und Deutschland. Auf ihrem Boden treffen diese Richtungen zusammen. Zahlreiche Aus-

wanderer aus Spanien, die den Verfolgungen der Almohaden entgangen, brachten der Provence die Schätze ihrer Wissenschaft und ihrer Literatur mit, während die ernste talmudische Gelehrsamkeit aus den nordfranzösischen Lehrhäusern nach dem sonnenumglänzten Süden hinüberkam, um dort mit der spanisch-arabischen Kultur zu einem höhern Element sich zu einen. Daß eine solche vermittelnde Stellung nicht originelle, schöpferische Denker und hervorragende Dichter erzeugen kann, ist schon aus der Natur der Rolle zu erklären, die die jüdische Provence in jenen Jahrhunderten übernahm, die aber für die literarische Entwickelung von hoher Bedeutung werden sollte. Schon zu Anfang dieser Periode begegneten uns in der Provence die letzten Ausläufer der haggadischen Tätigkeit, die Sammler des Midrasch, die Darschanim, die aber auch zugleich Lehrer und Förderer des Talmudstudiums waren. Die Gemeinde zu Narbonne, wo Mose ha-Darschan gewirkt, wurde später der Hauptsitz talmudischer Gelehrsamkeit, als Abraham b. Isaak (1178) das alte Lehrhaus als Ab-Beth-Din (Oberrichter) leitete, dessen großes halachisches Werk *Sepher ha-Eschkol* erst in neuerer Zeit veröffentlicht, von der Richtung, die das Talmudstudium in jenen Gegenden nahm, Zeugnis ablegen kann. Auch die Gemeinde zu Lunel blühte zu jener Zeit. Meschullam b. Jakob (1170) galt dort als die höchste Instanz in allen Fragen der Wissenschaft und des Rechts. Sein größtes Verdienst war unstreitig dies, daß er unter den Juden der Provence den Sinn für die Wissenschaft geweckt, daß er die besten Werke der spanischen Glaubensgenossen sammeln und abschreiben ließ. Er ist der talmudische Lehrer der folgenden Männer und hat die meisten Uebersetzungen aus dem Arabischen angeregt. Auch seine fünf Söhne arbeiteten in dem Sinne ihres gelehrten und denkenden Vaters, der sich um die Provence fast dieselben Verdienste erworben hat, wie einst Chisdai b. Schaprût um die Juden Spaniens. In der nächsten Zeit gewinnen vornehmlich zwei Richtungen an Boden unter jenem Himmelsstrich: das Talmudstudium und die Uebersetzungsliteratur; beide friedlich nebeneinander hergehend, ohne sich zu hindern und zu bekämpfen.

Dem Talmudstudium erstehen in den Schülern des Abraham b. Isaak zwei Führer, die ihren Meister an Tiefe und Gehalt weitaus überragen, Serachja b. Isaak ha-Levi aus Gerona in Spanien stammend und daher auch Gerundi genannt (ca. 1125—1186) in Lunel, und Abraham b. David aus Posquières. Serachja erscheint als ein Mann von nicht geringem Selbstbewußtsein, scharfem Geiste und philosophischer Bildung. Er fügt den Werken älterer Autoritäten Glossen zu, steht diesen aber durchaus selbständig und, wie z. B. Alfâsi, nicht selten kämpfend gegenüber. In einem solchen

Falle verteidigt er sich mit den Worten: „Es sagen die alten Weisen: Wert ist mir Plato, wert Sokrates, am teuersten aber die Wahrheit!“ Ein so kühnes Auflehnen gegen den üblichen Autoritätsglauben mußte natürlich scharfe Zurechtweisungen herausfordern, die auch Serachja von Zeitgenossen und Späteren nicht erspart blieben. Seine Glossen zu den Halachot des Alfâsi, *Maor* (Leuchte), enthalten scharfe Angriffe gegen diesen angesehenen Lehrer, wegen welcher Serachja von seinem Zeitgenossen Abraham b. David womöglich noch schärfer getadelt, ja sogar des literarischen Diebstahls geziehen wird. Seine methodologische Schrift *Sepher ha-Zaba* (Buch des Kampfes) stellt dreizehn hermeneutische Regeln darüber auf, wie dunkle und schwer verständliche Stellen im Talmud beleuchtet und erklärt werden können. Serachja war in jedem Fall ein kühner und methodischer Denker, der die Forschungen der jüdisch-arabischen Schule kannte und ehrte, der aber durchaus und trotz aller Angriffe seiner eigenen Wege gehen wollte.

Auch synagogale und weltliche Dichtungen hat Serachja verfaßt, die er aber trotz seiner großen Selbständigkeit nie abzuschicken pflegte, ohne sie zuvor dem Urteil eines sachverständigen Freundes vorzulegen; einzelne derselben, die unleugbar poetische Begabung verraten, sind noch jetzt Gebetstücke des afrikanischen und provençalischen Ritus. Serachja galt neben Abraham b. David, seinem entschiedensten Gegner, als einer der ersten talmudischen Lehrer seiner Zeit nach dem Tode Jakob Tam's. Das Führeramt auf dem Gebiete der talmudischen Wissenschaft fiel freilich in jener Zeit dem Abraham b. David aus Posquières (ca. 1125—1196, RABeD) zu, dem „großen Gesetzeslehrer“, wie ihn die Späteren ehrfurchtsvoll nennen.

Wenn auch seine literarischen Leistungen nicht gerade auf den Entwickelungsgang der jüdischen Literatur von großem Einfluß gewesen sind, so haben sie doch durch die Richtung, die er dem Talmudstudium durch sein Wissen, seinen Geist und seinen Scharfsinn angewiesen, fördernd eingewirkt. Sein Lehrhaus wurde von Zeitgenossen im Gegensatz zu dem von Montpellier, das dem Tempelberg, und dem von Lunel, das dem Eingang zur Vorhalle des Tempels verglichen wurde, als die innere Halle, der Sitz des Synedrium's, gepriesen, „von dem die Lehre ausgeht für Israel“.

Seine schriftstellerische Tätigkeit beschränkte sich demgemäß auf den Talmud, dessen gesamtes Halacha-Gebiet er mit souveränem Geiste beherrschte. „Er behandelte den talmudischen Stoff mit einer seltenen Meisterschaft, wie der Künstler den spröden Marmor oder das harte Erz, dem er Form und Gestalt verleiht.“ Nach vier verschiedenen Richtungen bearbeitete er dieses umfangreiche Gebiet: in Rechtsgutachten, Kommentaren, kodifikatorischen und kritischen Arbeiten.

Da Abraham b. David als die erste talmudische Autorität galt, wandte man sich natürlich von allen Seiten mit rituellen und rechtlichen Anfragen an ihn. Seine Responsen zeichnen sich durch Sachlichkeit, logische Schärfe und Selbständigkeit aus. „Ich gehe", sagt er selbst in einem seiner Bescheide, „in der Erforschung der Wahrheit nur den Weg, den mir die Vernunft vorzeichnet"; die gleiche Kühnheit der Auffassung zeichnet auch seine Kommentare zum Talmud aus, die als die wichtigsten Denkmale seiner Gelehrsamkeit erscheinen. In der Tiefe und Klarheit hat man sie mit denen Raschi's verglichen, dem Abraham b. David nur in der knappen Darstellung nachsteht. Seine Kommentare sind ausführlicher und gewähren der Dialektik freiern Spielraum. „Ihre Methode ist die der spanischen Schule, welche man im Gegensatz zur thosaphistischen Lehrweise, die man als synthetisch bezeichnen kann, die analytische nennen könnte. Die dem Gegenstand zugrunde liegende Idee wird begrifflich zergliedert, woraus sich das Verständnis des Gegenstandes gewissermaßen von selbst ergibt."

Von seinen Kommentaren hat sich nur ein Teil erhalten, doch geht aus diesen hervor, daß er fast alle, jedenfalls die wichtigsten talmudischen Traktate erläutert hat. Einen ergänzenden Bestandteil dieser Kommentare bilden die Ritualcodices und Vorträge über halachische Themata, von denen mehrere vollständig, die anderen bruchstückweise erhalten sind. Als das wichtigste gilt das Werk *Baʿalé han-Nephesch* (Die Beseelten) über die Pflichten der Frauen in sieben Kapiteln, deren letztes, über „die Pflichten der Heiligung", ethischen Inhalts ist.

Die Hauptbedeutung dieses streitbaren Mannes lag aber in seiner Kritik. Durch sie wirkte er auf seine Zeit und warf einen mächtigen Zündstoff in die Bewegung der Geister. Seine Glossen, *Hassagoth*, zu den Werken Alfâsi's, Maimuni's und Serachja's sind von schneidiger Schärfe und rücksichtsloser Strenge, aber auch von leidenschaftlicher Heftigkeit, so daß seine Kritik sehr oft den Charakter persönlicher Gereiztheit annimmt. Namentlich in seinen Angriffen auf Maimuni und dessen *Mischné Thora*, von denen dieser indes wohl kaum nähere Kenntnis gehabt hat, ist Abraham b. David voll Gehässigkeit und wahrhaft schonungslos. Er wirft dem damals schon gefeierten Lehrer Oberflächlichkeit und Unklarheit vor, behauptet, daß er viele Stellen des Talmuds mißverstanden habe und dadurch zu falschen Resultaten gekommen sei. Ein Kern von Berechtigung lag den Angriffen des provençalischen Kritikers allerdings zugrunde, wenn sie sich gegen das den Autoritätsglauben fördernde und die Freiheit der individuellen Forschung beeinträchtigende Unternehmen Maimuni's wendeten. Doch schoß der leidenschaftliche und heißspornige Kritiker vielfach über das Ziel

hinaus und verfehlte so die Wirkung, die seine scharfsinnigen Glossen sonst hervorgebracht hätten. Nur die eine Wirkung erreichte er, daß ein lebhafter Streit die Gelehrten in zwei Lager spaltete, von denen das eine für Maimuni kämpfte, während sich das andere zu Abraham b. David hielt, der sich übrigens von den Angriffen gegen die Philosophie später auch jener mystischen Richtung immer mehr zuneigte, die damals gerade auch in der Provence an Boden gewonnen hat.

In jedem Falle aber ist Abraham b. David eine charakteristische Erscheinung, und in der Geschichte der talmudischen Studien, in die er durch seine Kritik einen mächtigen Gärungsstoff geworfen, behält sein Name dauernde Bedeutung. Von seinen Jüngern, die in seinem Geiste fortwirkten, sind zu nennen: Abraham b. Nathan aus Lunel, der unter dem Titel *Ham-Manhig* (Der Führer) ein geschätztes Ritualwerk verfaßte, Jonathan b. David ha-Kohen, der einen Kommentar zu Alfâsi's Werk schrieb und als talmudische Autorität angesehen war, von seinen Zeitgenossen Isaak b. Abba Mari aus Marseille, von dem ein wertvolles halachisches Werk über verschiedene talmudische Partien herrührt, das rabbinische Zivilrecht und damit zusammenhängende Ritualien behandelnd, und Meïr b. Isaak aus Trinquetaille, der in seinem Werk *Sepher ha-Eser* (Buch der Hilfe) Alfâsi gegen die Angriffe des Serachja ha-Levi verteidigte.

* * *

Wichtiger aber als alle diese Forscher wurden zwei Familien der Provence, die sich fast drei Jahrhunderte lang der Uebersetzertätigkeit widmeten und durch diese die eigentliche Vermittlung zwischen den beiden entgegengesetzten Richtungen anbahnten: die der Kimchiden und der Tibboniden.

Schon der Stammvater der ersteren, von Spanien herübergekommenen Familie Joseph b. Isaak Kimchi oder auch Kamchi (Maestro Petit) in Narbonne, dem alten Sitz jüdischer Gelehrsamkeit, (1110—1170) hat in den beiden Fächern, die seine Nachfolger zur Blüte brachten, der Grammatik und Exegese, Ansehnliches geleistet. Er war des Arabischen kundig und wirkte als Uebersetzer in der Provence mit großem Erfolg. Sein Werk, die erste Darstellung der in Spanien begründeten wissenschaftlichen hebräischen Grammatik in derselben Sprache, von Ibn Ganâch und Abr. ibn Esra gleich stark beeinflußt, *Sepher has-Sikkaron* (Buch der Erinnerung), ist dadurch von Bedeutung, daß in ihm zuerst die Einteilung in fünf lange und fünf kurze Vokale festgestellt wird, während die jüdischen Grammatiker vordem, analog der Einteilung im Arabischen, auch für das Hebräische nur drei Grundvokale a, e, o, aufgestellt

hatten, ferner durch die methodische Zusammenstellung der Nominalformen und endlich durch die Förderung einer korrekten hebräischen Lesart. Endlich ist noch auf demselben Gebiete sein *Sepher hag-Galui* (Buch der Kundgebung) zu nennen. Weniger bedeutend scheinen seine exegetischen Studien über die Bibel gewesen zu sein, wenn man nach den Kommentaren zu „Hiob" und den „Sprüchen" ein Urteil fällen darf. Dagegen müssen seine hebräischen Uebersetzungen u. a. des moralphilosophischen Werks von Bachja über „Die Herzenspflichten", in einem fließenden und reinen Hebräisch, im höchsten Sinne anregend gewirkt und das Interesse für die jüdisch-spanische Kultur erregt haben. Auch ein polemisches Werk *Sepher hab-Berith* (Buch des Bundes), das einen Dialog zwischen einem Gläubigen und einem Abgefallenen enthält und auf tief sittlicher Grundlage aufgebaut ist, existiert von diesem Neubegründer eines wissenschaftlichen Lebens in der Provence, dem zwei Söhne, Mose und David Kimchi, auf gleichen Wegen nachstrebten, von denen der erstere, obwohl unbedeutender, doch bekannter als sein Vater geworden ist, und zwar durch sein grammatisches Werk *Mahalach Schebilé had-Daʿath* (Der die Bahnen der Erkenntnis Wandelnde) und durch seine exegetischen Kommentare, zu den „Sprüchen" zu Esra und Nehemia, die fälschlich Ibn Esra zugeschrieben wurden, ebenso wie durch seine liturgischen Dichtungen, in denen die arabisierende Manier in Formen und Bildern deutlich sich ausprägt.

Der Bedeutendste aus der Familie der Kimchiden ist aber unstreitig der zweitgeborene Sohn Joseph's, David Kimchi, dessen Tätigkeit sich bereits in die nächste Periode der jüdischen Literatur erstreckt, dessen Wirken aber von segensreichem Einfluß für alle folgenden Perioden bleibt und auch heute noch in Grammatik und Lexikographie einen unentbehrlichen und unerschöpften Schatz bildet. David Kimchi (ca. 1160—1235) in Narbonne, abgekürzt ReDaK genannt, war in Wahrheit der Sprachlehrer des Mittelalters, durch seine Grammatik, durch sein Wörterbuch und seinen Bibelkommentar als Autorität anerkannt und auch in außerjüdischen Kreisen geachtet. Er verdankt diese Ehre weniger seinen schöpferischen Leistungen als der fleißigen und geschickten Benutzung und Sammlung älterer Autoritäten, der Sorgfalt und Gründlichkeit, durch die er nachhaltiger wirkte, als bedeutendere Forscher, wie Ibn Ganâch, Ibn Esra u. n. a. David Kimchi hat das grammatische System seines Vaters in dem sechsmal edierten, ersten, grammatischen Teil seines *Michlol* (Vollständigkeit) zuerst zu allgemeiner Anerkennung und dauernder Geltung gebracht. In dem zweiten Teil dieses Werkes *Schoraschim* (Wurzeln), der achtmal herausgegeben wurde, lieferte er ein Wörterbuch, das durch die geschickte Zusammen-

stellung des vorhandenen lexikographischen Stoffs von Wert und Bedeutung geworden ist. Ueberdies verfaßte er einen Bibelkommentar, von welchem jedoch nur einzelne Teile erhalten geblieben: die Erläuterungen zur Genesis, zu den Propheten, Psalmen, sein exegetisches Hauptwerk, zu den Sprüchen, der Chronik, und in denen er einer sinngemäßen Exegese huldigt, ohne in philosophierende und haggadistische Manier zu verfallen. Schließlich wird ihm noch eine kleine Schrift *Et Sepher* (Feder des geübten Schreibers) über Akzente und die Masora zugeschrieben. David Kimchi hat keine wesentlich neuen Gesichtspunkte in der Wissenschaft aufgestellt; aber die treufleißige Bearbeitung der Grammatik, Lexikographie und Exegese, dreier Fächer, die vordem wohl origineller, aber nicht gewissenhafter behandelt worden waren, erhielt seinen Namen, sicherte seinen Werken Bestand und eine weit über die jüdischen Kreise hinausgehende Wirkung. Noch im hohen Alter hatte David Kimchi Veranlassung, in die Polemik über die Schriften Maimuni's einzutreten und seine Autorität für den angegriffenen Meister geltend zu machen.

* * *

Für die Entwickelung der jüdischen Literatur in der nächsten Folgezeit war aber die Familie der Tibboniden, die aus Granada eingewandert war und in Lunel ihren Wohnsitz nahm, noch wichtiger als die Kimchi's. Jehuda b. Saul ihn Tibbon (1190) war ein Arzt, der, des Hebräischen und Arabischen gleich kundig, seine Sprachkenntnisse dahin verwertete, die Schätze der jüdisch-arabischen Kultur den provençalischen Glaubensgenossen zugänglich zu machen. Er war wohl der erste Uebersetzer aus dem Arabischen und wurde mit dem Ehrentitel eines „Vaters der Uebersetzer“ ausgezeichnet. Die Uebersetzung der *Herzenspflichten* bildet gewissermaßen „eine Epoche in der hebräischen Literatur, insbesondere in der Geschichte der Uebersetzungen“. Er übertrug nacheinander die religionsphilosophischen Werke von Saadja, Bachja, Gabirol, Jehuda ha-Levi und die grammatischen Schriften Ibn Ganâch's. Welche Bedeutung diese wortgetreuen und streng an das Original sich haltenden Uebersetzungen für die Juden der Provence hatten, läßt sich wohl denken. Ihr Zusammenhang mit den Spaniern wurde immer enger, während der mit den nordfranzösischen Juden sich immer mehr lockerte. Die Führer der spanischen Periode sind in der Provence gegen Ende des zwölften Jahrhunderts geschätzt, die Leiter der nordfranzösischen und deutschen Exegeten- und Talmudistenschule kaum dem Namen nach bekannt.

Von den selbständigen Leistungen Jehuda ibn Tibbon's, die minder bedeutsam sind, ist nur der Titel einer hebräischen Stilistik,

*Sod Sechut hal-Laschon* (Geheimnis der Reinheit der Sprache) bekannt; das Buch selbst scheint verloren gegangen zu sein. Dagegen ist das Testament Jehuda's erhalten und oft aufgelegt, auch vielfach übersetzt worden. Dieses Testament, *Zawwaa*, ist ein in vielen Beziehungen interessantes Dokument für den Bildungsgrad der Juden jener Zeit, ihre ethischen und wissenschaftlichen Anschauungen. Es richtet sich an seinen Sohn Samuel, der damals noch nicht den Erwartungen des Vaters entsprochen hatte, und fordert ihn zu gleichem Wirken auf. Daher der schulmeisternde und dem Geist des Schreibers entsprechende pedantische Ton dieses charakteristischen Schriftstücks, das uns zugleich nach Jahrhunderten einen interessanten Einblick in das Stillleben eines jüdischen Gelehrten jener Zeit, seine Ansichten über Bücher und Lehrer, über die hebräische und arabische Sprache, über Studien, Uebungen und Berufswahl, über Ordnung und Instandhaltung der Bibliothek gewährt, daneben aber auch die wichtigsten Ermahnungen zur Religion, Sittlichkeit und Humanität enthält. Sein Bildungsideal ist für jene Zeit ein weit gestecktes; es umfaßt die ganze Encyklopädie der damaligen Wissenschaften: arabische und hebräische Sprache und Schrift, Grammatik und Poesie, Stilistik, Chronologie, Arzneiwissenschaft und Naturkunde, vor allem natürlich die religionswissenschaftlichen Studien, Bibel und Talmud.

Durch die Begeisterung für Maimuni und dessen Werk, mehr noch aber durch dies Testament aufgerüttelt, wurde auch Samuel ibn Tibbon (ca. 1160 bis ca. 1230) in der Folge ein eifriger Uebersetzer, der sogar hinsichtlich einer tieferen Erfassung des philosophischen Gehalts der übersetzten Werke seinen sich mehr peinlich an das Wort haltenden Vater überragt. Samuel stand in Briefwechsel mit Maimuni und übertrug mehrere Schriften desselben, seinen *Moré*, einen Teil seines Mischnakommentars und einige seiner kleinen Abhandlungen. Außerdem übersetzte er auch andere philosophische und medizinische Werke von Aristoteles und von arabischen Autoren mit großer Gewandtheit in das Hebräische; ferner verfaßte er einen philosophischen Kommentar zum Prediger und zu einzelnen kleinen Kapiteln der Genesis.

In den Wegen der Väter wandelte auch sein Sohn Mose ibn Tibbon (1259) in Montpellier, der gleichfalls mehrere Schriften Maimuni's und wichtige Werke arabischer Philosophen und Mathematiker übertrug und diese den jüdischen Gemeinden der Provence allgemein zugänglich machte.

Das Verdienst der Tibboniden beruht im wesentlichen auf ihren Uebersetzungen, wie das der Kimchiden auf ihren Leistungen als Grammatiker. Indem aber die ersteren die großen philosophischen Werke der jüdisch-arabischen Schule übersetzten, haben sie auf ihre

Zeit eine tiefere Wirkung geübt. Sie haben dem religionsphilosophischen Studium die Wege geebnet, sie haben einen philosophisch-hebräischen Stil eigentlich erst geschaffen, der zwar an Härten und Mängeln leidet, dafür aber den großen Vorzug der Bestimmtheit und Genauigkeit hat, und der für die Folge allgemein als das „gefügige Werkzeug zum Ausdruck philosophischer Gedanken“ angenommen wurde; sie haben aber auch, was das Wichtigste ist, Schätze jener und der allgemeinen Kultur erhalten, die sonst gewiß mit so vielen anderen arabischen Originalwerken später verloren gegangen wären.

Die Provence wurde durch sie ein wahrer Speicher der Wissenschaft, in dem alle Richtungen derselben sich vereinigten. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts bietet dieser gesegnete Himmelsstrich ein wahrhaft getreues Bild von dem Höhepunkt, den die Bildung und Kultur jener Periode erreicht hat. Auf diesem Höhepunkt schließt wie für die allgemeine, so auch insbesondere für die Kulturgeschichte des Judentums ein bedeutsamer Zeitpunkt ab, der zwölf gewichtige und für die Entwickelung bedeutungsschwere Jahrhunderte umfaßt, in denen das Judentum in mächtigem geschichtlichen Ringen mit allen widerstreitenden Elementen zwei Religionen mit seiner Bibel aufgezogen, Saatkeime für verschiedene Richtungen der Wissenschaft ausgestreut und viele derselben befruchtet, endlich eine Poesie gezeitigt hat, die in ihren religiösen wie in ihren allgemein menschlichen Bestandteilen sich neben die Poesie aller Völker stellen durfte.

* * *

Es ist natürlich auch nicht immer ein Lichtbild, das das Judentum während eines so großen Zeitraumes darbietet. Rückschreitende Bestrebungen hemmten auch in seinem Kreise oft die Entwickelung, und manche dunkle Punkte zeigt der Kampf im Innern, der Streit um die Tradition, die Ausartung der Geheimlehre auf der einen und der philosophischen Richtung auf der andern Seite, dem diese Perioden der jüdischen Literatur überschauenden Beobachter. Was aber als ein einheitlicher Grundzug der gesamten literarischen Entwickelung sich durch alle Jahrhunderte und allen Wechsel der Zeitverhältnisse zieht, das ist der Geist der Duldung, der Gelehrsamkeit und Sittenreinheit, der die meisten Lehrer und Träger beseelt und in ihren ethischen Schriften zum Ausdruck gelangt. Die Krone der Wissenschaft ist das höchste Gut; vor ihr erbleicht der Glanz aller andern Kronen, und nur das Wohltun und der Rechtssinn haben neben ihr noch Geltung und Ansehen. Als die Ernte dieser ethischen Weltanschauung können die Schriften der Sittenlehrer des nächsten Jahrhunderts gelten, deren Vorläufer gegen

Ende der ablaufenden Periode in Rechtsbescheiden und Testamenten uns entgegentreten. Eine interessante Parallele zwischen dem aus dem Testament Jehuda ibn Tibbon's bekannten Leben und der Weltanschauung der spanisch-provençalischen Juden bietet in dieser Hinsicht das Werk *Orchoth Chajjim* (Wege des Lebens), das Testament eines deutschen Talmudgelehrten jener Zeit, des Elieser b. Isaak aus Worms, eines Zeit- und Strebensgenossen von Raschi (1050), ein aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetztes Werk, das ungemein charakteristisch ist für die Frömmigkeit, Sittlichkeit, Wohlanständigkeit und praktisch tüchtige Lebensführung, welche die deutschen und französischen Israeliten damals trotz aller Verfolgungen behauptet haben.

„Frohlocke nicht, wenn dein Feind fällt", so schließt die väterliche Ermahnung, „aber gib ihm zu essen, wenn er hungert; hüte dich, Witwen und Waisen zu kränken; sei nicht Zeuge und Richter in einer Person und richte nie allein. Tue ab den Zorn, das Erbteil der Toren, liebe die Weisen und strebe nach der Erkenntnis deines Schöpfers. Wisse, daß die Hoffnung der Frommen jenes verborgene Paradies, das vor der Welt erschaffen, die Ruhestätte der reinen und heiligen Geister ist."

Von solchen Idealen und Anschauungen geleitet, mußte das Leben der deutsch-französischen Juden, die zudem vom Pöbel und den Machthabern immer härter bedrängt wurden, sich mehr verinnerlichen und im engen Kreise religiöser Studien in Bibel und Talmud abschließen. Aus diesem Kreise gingen drei Richtungen in die Literatur: die aus der Arbeit der Halacha resultierende, die sittliche und religiöse Praxis, die den Ritus ausbauende, also den Gottesdienst und dessen Poesie pflegende, sowie die die Exegese, also die Erkenntnis der heiligen Schrift fördernde, welche alle Richtungen in sich vereinigte.

* *
*

Außerhalb dieses Kreises und abseits dieses engen religiösen Bundes stand nur der verdorrende Zweig der Karäer, die eben, weil sie sich aus diesem Kreise losgerissen, das harte Schicksal der Vernichtung rascher über sich hereinbrechen sahen, als nach dem feurigen Jugendmut und den verlockenden Anfängen dieser Sekte anzunehmen war. Mit dem Aufblühen der jüdischen Literatur in Spanien schwand ihre Bedeutung, und nur selten flackerte noch ein Flämmchen jenes kühnen und mutigen Fortschrittsgeistes auf, der die ersten Häupter und Führer dieser antitalmudischen Richtung beseelte, die einst in den Tagen der Gaonen durch Angriff und Verteidigung einen tiefeingreifenden Einfluß auf die literarische Entwickelung ausübten. Nur im byzantinischen Reich und eine

Zeitlang in Spanien behaupteten sie sich noch in eigenen Gemeinden, hie und da durch eine Mauer von den israelitischen Brüdern getrennt, aus denen wohl auch noch der eine oder andere Schriftsteller und Dichter hervorging. Aus der Stille und literarischen Oede, die nach dem Untergang des Gaonats sich über das ganze Morgenland verbreitete und fast bis gegen Ende des Mittelalters nicht geschwunden ist, taucht neben messianischen Apokalypsen, pseudepigraphischen Historienbüchern, ethischen Schriften und religiösen Poesien, an denen übrigens Griechenland damals besonders reich war, mancher karäische Name auf. Aber nach dem Aufschwung, den die Karäer im neunten und zehnten Jahrhundert genommen, bedeuten diese vereinzelten Erscheinungen, die überdies das Mittelmaß kaum überragen, herzlich wenig; so ein karäischer Exeget, Jakob b. Reuben, dessen biblischer Kommentar *Sepher ha-Oscher* (Buch des Reichtums) etwa um 1050 die Ansichten älterer Autoritäten zusammenstellte, ohne eine eigene hinzuzufügen, und der in einem apologetischen Werk: *Milchamoth Adonai* (Die Kriege des Herrn), die christlichen Beweisstellen aus der Bibel zu entkräften unternimmt, ein Lexikograph, David b. Abraham aus Fez, etwa im elften oder zwölften Jahrhundert, der ein hebräisches Lexikon, *Agron*, schrieb, das etwa auf dem Niveau der sprachwissenschaftlichen Ansichten von Saadja und Ibn Koreisch steht, endlich, Mitte des elften Jahrhunderts, Jeschua b. Jehuda, der Bibelerklärung, Grammatik, Exegese und Polemik getrieben, und gleich seinem Lehrer Joseph ha-Roé einer philosophischen Auffassung des Judentums im Sinne der mutazilitischen Scholastik das Wort redete. Eine nur fragmentarisch erhaltene arabische Uebersetzung und ein Kommentar zum Pentateuch, eine philosophische Untersuchung über den Dekalog, und eine solche über die Weltschöpfung und das unvermeidliche „Buch der Gebote", sowie ein Werk: *Sepher ha-Arajoth*, über den Inzest oder die in der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, sodann mehrere kleine Schriften philosophischen Inhalts, alle in arabischer Sprache abgefaßt und meist von Schülern ins Hebräische übertragen, werden diesem verehrten Lehrer zugeschrieben, der, ein Einäugiger unter den hilflosen Blinden, nicht geringes Ansehen bei den Karäern Spaniens, ja der Diaspora überhaupt, genossen zu haben scheint. Noch weniger leisten die Karäer im byzantinischen Reich. Nur ein Uebersetzer, Tobia b. Mose aus Konstantinopel, wird als ein Schüler des Ebengenannten am Ende des elften Jahrhunderts bekannt, der als einer der ersten die arabischen Werke seiner Vorgänger ins Hebräische übertragen und zur Erläuterung der philosophischen Schulausdrücke auch das Griechische herangezogen hat, wie es in jener Periode des Späthellenismus noch in Byzanz gesprochen wurde. Die ab-

steigende Periode des Karäismus beginnt fast zugleich mit dem Aufschwung des rabbinischen Judentums und erstreckt sich bis in das sechzehnte Jahrhundert.

Dazwischen spielt eine trübe Episode, in der der herrschende Rabbinismus sich zur Verfolgung des ohnmächtigen Karäertums in Spanien hinreißen ließ. Ein Karäer, Jehuda b. Elia ha-Dassi, „der Trauernde um Zion" *(ha-Abel)*, wie er sich nannte, hatte unter dem symbolischen Titel *Eschkol ha-Kopher* (Strauß von Cyperblumen) 1150 in Konstantinopel ein polemisches Werk gegen die rabbinische Tradition geschrieben, welches das längst erloschene Feuer der Zwietracht wieder anfachte und vielleicht die nächste Veranlassung zu jener Verfolgung geboten hat. Dieses Werk stellt ein Religionssystem auf karäischer Grundlage dar, das die gesamten biblischen Vorschriften in den Dekalog einzureihen sucht. Das ganze antirabbinische Schrifttum bis zu seiner Zeit spiegelt sich in diesem Werk, in das alle Bäche der karäischen Kultur einmünden. In ermüdender Breite, weil in alphabetischen Reimstrophen geschrieben, welche einmal vor- und einmal rückwärts schreiten, aber nichtsdestoweniger von Interesse für die religionsphilosophische Forschung wie für die Weltanschauung der Karäer an sich, ist dies Buch ein Hauptwerk ihrer Literatur geworden, das alle karäischen Studien einheitlich zusammenfaßt, das wichtige Denkmal eines reichen, aber schon in seinen Keimen vernichteten Geisteslebens, das, wäre es zu voller Blüte gelangt, vielleicht die geistige Entwickelung mächtig hätte beeinflussen können. In diesem Stadium allerdings konnte von einem solchen Einfluß nicht die Rede sein.

Die beiden großen Strömungen, welche durch die vierte, die Hauptperiode der neuhebräischen Literatur gehen, sind die spanisch-arabische und die deutsch-französische. Diesen beiden Richtungen gegenüber ist das karäische Schisma bedeutungslos geworden. Die philosophische und poetische Entwickelung der jüdisch-spanischen Kultur, ebenso wie die Blüte der Bibelforschung und des Talmudstudiums in Nordfrankreich und Deutschland, dazwischen die vermittelnde und versöhnende, beide Strömungen dem großen Ganzen zuführende Tätigkeit der jüdischen Provence: diese Richtungen füllen das Bild aus, auf dem der Blick des Literaturfreundes gern verweilt, und von dem er nur ungern scheidet, um neuen Richtungen und harten Kämpfen sich zuzuwenden.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Karpeles, Gustav,

Geschichte der jüdischen Literatur

Bd.: 1

Berlin 1909

H.lit.p. 194 ocb-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11167676-2